Identidad, formación regional y conflicto político en Chiapas

Héctor Tejera Gaona

COLECCIÓN CIENTÍFICA

Identidad, formación regional
y conflicto político en Chiapas

COLECCIÓN CIENTÍFICA

Identidad, formación regional y conflicto político en Chiapas

Héctor Tejera Gaona

SERIE ANTROPOLOGÍA SOCIAL
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
CENTRO DE INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS DE MESOAMÉRICA
Y EL ESTADO DE CHIAPAS-UNAM

Primera edición: 1997

Coedición: Instituto Nacional de Antropología e Historia/
Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas-UNAM

*D.R. © **Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia***

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, CP 06700, México, D. F.

Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas-UNAM
San Cristóbal de las Casas, Chiapas, CP 29200

ISBN 970-18-0676-X

Impreso y *hecho en México*

índice

Introducción..... 9

La cuestión regional y la etnicidad..... 15
Las regiones de dominación étnica..... 20
Los movimientos indígenas..... 22

Las regiones de dominación étnica en Chiapas 27
La comunidad indígena..... 28
Regionalización e identidad étnica..... 38
Organización regional y tenencia de la tierra..... 45
Migración y arrendamiento de tierras..... 47
La migración en la región A..... 47
Las expulsiones..... 50
La migración en la región B..... 55
Arrendamiento de tierras y aparcería..... 56

Procesos políticos e identidad cultural 61
Características de la identidad cultural..... 64
Los límites de la identidad: las relaciones comerciales.....66
Identidad y lengua..... 74

Procesos políticos..... 83
Los procesos políticos en la región A..... 84
Los procesos políticos en la región B..... 91
Identidad y política: los espacios de reproducción étnica.....95

Introducción

Este libro expone el papel que tiene la identidad étnica en el contexto de lo que caracterizamos como región de dominación étnica.* Su principal propósito es dilucidar cómo condiciona este tipo de región la cotidianidad y las expresiones políticas de las comunidades étnicas que la habitan, con la finalidad de establecer qué factores permiten, favorecen u obstaculizan la formación de organizaciones indígenas aglutinadas en torno a reivindicaciones de diferente cuño. Para ello, se expone un panorama de las condiciones históricas que han delineado las características generales de la identidad étnica en dos regiones del estado de Chiapas, y el papel que dicha identidad tiene en los procesos políticos que se manifiestan en ellas.

¿Cómo se constituye una región de dominación étnica? ¿Cuáles son sus características más importantes y su influencia en la formación de la identidad cultural? ¿Cómo incide en las expresiones políticas de los movimientos sociales que surgen a su interior? Éstas son las preguntas principales que delinean los capítulos de este libro donde se expone un breve panorama de algunas perspectivas que han guiado el análisis regional, y se propone un concepto de región acorde con el problema planteado. A continuación, se presenta una perspectiva general de las condiciones históricas que han dado lugar a la formación de regiones diferenciadas en el territorio chiapaneco, abordando los factores históricos y los procesos sociales de reproducción económica, cultural y política de las comunidades indígenas que se ubican en ellas, con el propósito de dilucidar el conjunto de factores que han configurado su identidad cultural. Por último, se estudia la incidencia de dichas identidades en la acción política, exponiendo algunos aspectos que pueden inhibir o favorecer el surgimiento de movimientos indígenas, y que inciden en algunas de sus principales características.

Habría que mencionar que no obstante que la efervescencia política en Chiapas se incrementó notablemente a partir de la presencia del movimiento guerrillero del EZLN, los procesos socioeconómicos y políti-

* Para una definición de región de dominación étnica véase *infra.*

eos generales descritos en este libro no parecen (desgraciadamente) haberse modificado sustancialmente a partir de 1994.* Es cierto que, por ejemplo, en la mayoría de los municipios de los Altos de Chiapas, los mestizos han sido expulsados de las cabeceras municipales; pero también lo es que muchas de las actividades que realizaban (comercio principalmente) fueron retomadas por personajes de la propia comunidad -especialmente los caciques- o permitieron la consolidación de los chamulas como el grupo comerciante por excelencia. Han cambiado los actores sociales que explotan al indígena, pero las relaciones sociales que los mantienen en condiciones de desigualdad y miseria continúan presentes.

Tampoco se han frenado las migraciones temporales o permanentes (frecuentemente a la región selvática de la entidad), ya que no han mejorado las condiciones productivas y las relaciones de intercambio comercial agropecuario; por el contrario, dichas condiciones se han deteriorado ostensiblemente en la última década.

Indudablemente, la movilización indígena también ha abierto canales para que las comunidades tengan mayores posibilidades para defenderse de los abusos de los que han sido objeto, y reclamar un lugar que permita su desarrollo bajo nuevas condiciones, pero la explotación y miseria no son solamente resultado de factores "externos" a la comunidad, sino también de obstáculos que derivan de complejas relaciones entre sectores de la propia sociedad indígena vinculados con grupos económicos y políticos que actúan a nivel regional, estatal e incluso nacional. Algunas de estas relaciones son tratadas en los capítulos siguientes. Sin embargo, podríamos adelantar que una situación como la prevaleciente en el municipio de Chamula muestra que muchos de los conflictos sociales en algunas comunidades están relacionados con la actuación de indígenas cuyo poder económico y político constituye una barrera para su desarrollo.

La expulsión de evangelistas, que se inició hace más de treinta años, ha disminuido significativamente a partir del conflicto chiapaneco, pero las condiciones políticas que dieron lugar a ellas continúan. Como se sabe, desde 1994 y después de varios enfrentamientos -algunos de ellos particularmente sangrientos- se ha llegado a una endeble tregua, sin que las causas profundas que dieron lugar a las expulsiones se hayan resuelto. En este municipio, al igual que en otros ubicados en los Altos de Chiapas, la disputa político-religiosa se mantiene latente y, de cuando en cuando, en expulsiones aisladas, muestra nuevamente su

* Un análisis de las causas generales que provocaron el conflicto armado en Chiapas pueden verse en Héctor Tejera Gaona "Las causas del conflicto en Chiapas", en Hubert Cartón de Grammont y Héctor Tejera Gaona (coords.), *La sociedad rural mexicana frente a! nuevo milenio: los nuevos actores sociales y los procesos políticos en el campo,* México, INAH/UNAM/UAM/Plaza y Valdés, tomo IV, 1996, pp. 299-332.

verdadera cara. Los grupos evangélicos también se han consolidado mostrando una mayor capacidad de resistencia hacia las acciones de los caciques insertos en las comunidades indígenas. Además, varias organizaciones de expulsados han ampliado su margen de actividad económica -donde el transporte de pasajeros ocupa un importante lugar- y su carácter corporativo les permite actuar como un nuevo actor político que transita cotidianamente por las calles de San Cristóbal de las Casas.

Es evidente que Chiapas muestra una mayor efervescencia política a partir de la presencia guerrillera en la entidad, y muchas organizaciones indígenas, por ejemplo, se lanzaron desde ese año a tomar tierras. Como respuesta, el gobierno estatal y federal han buscado acuerdos con algunas fracciones de las organizaciones campesinas e indígenas más importantes, con el propósito de dotar de tierras a sus integrantes. Pero habría que destacar que también han desalojado muchos de los terrenos ocupados, con la consiguiente secuela de campesinos e indígenas muertos y heridos. Algunas tierras han sido compradas a sus antiguos dueños para efectuar dotaciones pero, por lo general, han sido los desalojos la respuesta principal. Se habla de más de dos mil quinientas invasiones desde inicios de 1994 a la fecha, lo que muestra que el problema agrario en Chiapas no tiene perspectivas de resolverse a mediano plazo y lo más preocupante es que no parece que existan las condiciones para que ello suceda; por el contrario, la crisis en el campo se ha profundizado como resultado de las políticas que a nivel general se han aplicado desde el sexenio de Miguel de la Madrid. Los problemas de tenencia de la tierra en Chiapas, de por sí muy graves, se agudizaron socialmente por el panorama abierto a las expectativas de múltiples organizaciones de solicitantes de tierras a partir de las reformas al artículo 27 constitucional realizadas durante el sexenio pasado. Para dichas organizaciones, pero también para otros sectores sociales, estas reformas fueron un motivo más para su radicalización.

El bloqueo de carreteras, la huelga de pagos al servicio eléctrico, la demanda de mejores precios a productos básicos como el maíz, son solamente una muestra de los múltiples problemas que enfrenta la entidad. Algunos de ellos pueden tener mayor o menor relación con la efervescencia causada por la presencia del Ejército Zapatista, pero es un hecho que la violencia social predominante no es privativa de los últimos años. Con flujos y reflujos, el movimiento campesino e indígena de esta entidad ha pasado por diversas etapas. En la historia reciente de Chiapas, desde los movimientos de peones acasillados en municipios como Simojovel y Huitiupán, en la década de los setenta, hasta los acontecimientos de los tres últimos años, la violencia generada por las muy desiguales condiciones en que se encuentra la mayor parte de la población de esta entidad ha sido una constante.

Tabla 1
MUNICIPIOS CON MAYOR ÍNDICE DE MARGINALIDAD EN CHIAPAS

Municipio	*índice de marginaiidad*	*Grado de marginaiidad*	*Ubicación nacional*	*Ubicación estatal*
San Juan Cancuc	2.4876	Muy alto	7	1
Mitontic[a]	2.34951	Muy alto	10	2
Sítala	2.32256	Muy alto	12	3
Chalchihuitán[a]	2.14446	Muy alto	26	4
Francisco León	2.09631	Muy alto	29	5
Chamula[a]	2.08829	Muy alto	30	6
Larrainzar	2.03301	Muy alto	40	7
Chanal	1.99797	Muy alto	44	8
Chilón[a]	1.88556	Muy alto	63	9
Chenalhó[a]	1.87857	Muy alto	66	I0
Pantelhó[a]	1.83423	Muy alto	75	11
Amatan	1.74354	Muy alto	101	12
Ocotepec	1.73707	Muy alto	103	13
Túmbala	1.67065	Muy alto	123	14
Sunuapa	1.65764	Muy alto	127	15

[a] Estos municipios se encuentran entre aquellos que fueron estudiados. Los otros municipios fueron Tenejapa, Huitiupán y Simojovel.

Fuente: CONAPO, *Indicadores socioeconómicos e índice de marginación municipal 1990,* México, Talleres Gráficos de la Nación, 1993.

También podemos encontrar indicios de cambios favorables en el ambiente político nacional, pero éstos todavía no se traducen en resultados palpables. Chiapas continúa siendo la entidad que presenta el mayor índice de marginación en el país y, como puede verse en la tabla 1 algunos de sus municipios se encuentran entre los primeros lugares a nivel nacional.*

El escenario que vive actualmente Chiapas ha provocado que importantes sectores de la sociedad mexicana sean más sensibles a la situación de los indígenas del país. Igualmente, dicha situación abrió los cauces para que las organizaciones indígenas se fortalecieran, y existen indicadores que permiten vislumbrar el fortalecimiento de un movimiento indígena de carácter nacional. Ello abre ciertas esperanzas de que, por fin, se ha abierto un camino más justo y democrático para la mayoría de su población pero, en contrapartida, la presencia del EZLN provocó, como respuesta del gobierno y de los grupos económicos que han controlado la entidad, acciones que pueden generar retrocesos notables. La militarización de la entidad y la organización de grupos civiles armados en algunos municipios hicieron retornar el espectro del autoritarismo y la intolerancia de décadas pasadas. Es difícil predecir el resultado final.

* Para una explicación de los criterios empleados para establecer los índices de marginación véase Consejo Nacional de Población, *Indicadores socioeconómicos e índice de marginación municipal 1990,* México, Talleres Gráficos de la Nación, 1993.

Por lo anterior, considero que el propósito original de esta obra sigue vigente en la medida en que la estructura económica, política y social de las regiones estudiadas no parecen mostrar cambios cualitativos significativos.

El trabajo de campo en que se fundamenta esta obra se inició en 1984. Desde ese año y hasta 1991 se realizaron varios recorridos puntuales en algunos municipios de las regiones estudiadas que permitieron poner en perspectiva los primeros resultados. En todo caso, este libro puede ser empleado como una herramienta para contrastar algunos de los procesos de continuidad y ruptura que se han suscitado durante los tres últimos años en las regiones estudiadas. Cabe aclarar que la información estadística que se presenta ha sido actualizada con base en los censos más recientes.

El estímulo intelectual y personal que en su momento me brindaron José Manuel del Val, Mechthild Rutsch y Javier Guerrero fueron un aliciente para realizar este trabajo. Hubert Cartón de Grammont, Alicia Castellanos, Javier Guerrero y María Elena Morales leyeron la primera versión del manuscrito y efectuaron una serie de observaciones y críticas cuya discusión me permitió acotar algunos problemas teóricos. Antonio García de León y Jan de Vos hicieron sugerencias posteriores que fueron de gran utilidad. Los aportes de quienes he mencionado enriquecieron mi percepción sobre la sociedad chiapaneca, pero no necesariamente modificaron el contenido del trabajo; en consecuencia, ninguno de ellos es responsable por el resultado final.

Este texto no hubiera sido posible sin el apoyo brindado por el desaparecido Centro de Investigaciones para la Integración Social (CHS) y su directora, Gloria Ruiz de Bravo-Ahúja, el interés académico y la ayuda financiera del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (ClESAS). Estoy especialmente en deuda con Teresa Rojas. Una versión preliminar fue redactada en la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) donde María Elena Morales, su directora, me otorgó todas las facilidades posibles. A todos no puedo más que expresarles mi agradecimiento.

La cuestión regional y la etnicidad

Es innegable el papel fundamental que en la actualidad desempeña la cuestión étnica en México. No obstante, desde hace dos décadas, la *presencia contradictoria de lo étnico* en las luchas indígenas en entornos nacionales distintos ya había abierto la discusión en cuanto a sus derivaciones políticas y su conceptualización. Dicha presencia contradictoria fue evidente en la importancia que tuvieron las reivindicaciones de tipo cultural, tanto en la integración de los grupos contrarrevolucionarios misquitos que se enfrentaron al gobierno sandinista en Nicaragua durante la década pasada como en el papel que desde ese entonces y hasta el momento ha tenido en la guerrilla guatemalteca. Como resultado, era difícil pensar lo étnico exclusivamente en términos de ciertas particularidades culturales que marcaban la diferencia entre ciertos grupos sociales y la supuestamente homogénea sociedad nacional, por lo que los esfuerzos comenzaron a dirigirse para intentar comprender la relación entre cultura y relaciones políticas de los distintos sectores y grupos que actuaban en un ámbito nacional; más aún cuando la identidad cultural se convertía en parte sustancial de sus demandas. La cuestión era, por una parte, dilucidar los mecanismos mediante los cuales ciertos elementos culturales se convertían en parte consustancial de la identidad de ciertos sectores sociales y, por tanto, cohesionaban a sus integrantes y, por otra, cómo actuaban dichos elementos en la dinámica política. Todo lo anterior fue matizado por la reflexión sobre lo étnico; es decir, del lugar que ocupan los diversos grupos con particularidades culturales específicas en el contexto del Estado nacional.

La importancia de la discusión, conjuntada con una creciente demanda por parte de las comunidades y organizaciones indígenas por ser sujetos de reconocimiento jurídico, incidió parcialmente sobre las acciones del gobierno mexicano. Como resultado, en el sexenio salinista se reformó el artículo cuarto constitucional,[1] aunque la ley reglamentaria

[1] Un análisis de las reformas al artículo cuarto constitucional se encuentra en Héctor Tejera Gaona y Javier Guerrero, "Consideraciones acerca de la propuesta de reforma constitucional de los derechos culturales de los pueblos indígenas en México", en *Foro de discusión de ia propuesta de reforma constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México,* México, CEAS/CMA/ENAH, 1990, pp. 67-70.

nunca fue expedida. La repentina presencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas a partir de 1994 amplió los márgenes de dicha discusión.

Hasta ese momento, con excepción de algunas organizaciones, movimientos indígenas y otros sectores interesados en el problema -generalmente vinculados a espacios académicos- la cuestión étnica no había adquirido la importancia que hoy tiene en nuestro país. Importancia evidente cuando observamos el lugar que actualmente ocupan las cuestiones indígenas en las acciones de gobierno, en los diversos medios de comunicación y en las propuestas de múltiples organizaciones civiles y políticas. Como consecuencia, se han despertado fuertes debates en cuanto a las formas de convivencia y participación de las comunidades o pueblos indios en el contexto nacional. También ha incidido en los márgenes de acción de las organizaciones indígenas ya que, estén o no vinculadas al EZLN, han contado con mayores espacios de negociación, ocupando un lugar cada vez más sustancial en el derrotero del país.

Uno de los cambios más significativos en el movimiento indígena en la última década ha sido lá profunda modificación en el contenido de sus reivindicaciones políticas. Actualmente, además de demandas por tierra, créditos y servicios, se manifiestan con mayor fuerza aquellas que presentan un fuerte contenido étnico -como la recuperación del territorio ancestral, el control de sus recursos y la autonomía-, las que antes de 1994 no mostraban esta importancia. En algunas regiones con presencia de población indígena, dichas reivindicaciones tenían algunas veces un papel aglutinador; en otras, eran parte subordinada o marginal pero, en la actualidad, todo parece indicar que serán fundamentales durante los próximos años en las estrategias políticas de múltiples organizaciones indígenas. En este sentido, la política se ha "culturizado"; es decir, la cultura ha comenzado a tener un papel cada vez más importante en las demandas que muestran los movimientos indígena y su importancia radica fundamentalmente en que establece una serie de derechos con base en criterios de origen.

Ante esta situación, ¿qué ha podido aportar la antropología mexicana en cuanto a la dilucidación de los elementos que integran la etnicidad y la forma en que ésta incide en las relaciones sociales? Como bien apuntan De la Fuente[2] y Aguirre Beltrán, entre otros, la antropología mexicana, desde su nacimiento y durante un largo trayecto de su historia, ha sido fundamentalmente una antropología aplicada, vale decir, política e institucionalizada.

[2] Véase "Julio de la Fuente a través de su obra", en varios autores, *Pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente,* Instituto Nacional Indigenista (INI), México, 1980.

Marcada en sus inicios por el pensamiento evolucionista, que ensalzaba la expansión del capitalismo como *sumum bonum* de la historia de la sociedad humana y dibujaba una imagen del salvaje o del indio "pobre" o "vil", la antropología mexicana sirvió de elemento justificativo a las políticas de incorporación de los "no occidentales".

Criticando la capacidad explicativa de las concepciones que dirigen su atención hacia el estudio de la "comunidad" indígena como la acción estatal producto de las mismas, a partir de los años cuarenta Aguirre Beltrán -quien fuera el principal teórico estructural-funcionalista del indigenismo mexicano- muestra que la acción estatal no sólo debe abarcar a una comunidad, sino a toda una región, la que teóricamente conceptualiza como *región ¡ntercultural*,[3] (reminiscencia del folk-urbano de Redfield). El sabor de la *"indirect rule"* se evidencia cuando este antropólogo manifiesta que la inducción al cambio debe partir de las personas con más estatus dentro de las comunidades indígenas. La meta es clara y explícita: "modernización" en términos de la sociedad dominante.

La crítica de los años setenta a la esterilidad de la teoría culturalista norteamericana de corte boasiano y de las posiciones funcionalistas relacionadas con la integración social y el "ajuste funcional" como respuesta ante la irrupción de una sociedad sobre otra, permiten a la antropología mexicana retomar nuevas perspectivas. No obstante, aunado a los intentos de establecer una causalidad explicativa también se instala de nuevo una visión positivista. En esta visión subyace la convicción de la existencia de un curso "necesario e inevitable" de la historia humana. Una tendencia natural donde la existencia de sistemas sociales contrapuestos y con relaciones de subordinación de uno sobre otro se concibe en términos de una causalidad unilateral donde la sociedad subordinada adquiere características de lo que necesariamente va a ser "superado", "incorporado" o "absorbido". Este positivismo es obvio en la estrategia planteada por Aguirre Beltrán en las "regiones de refugio",[4] pero también lo será en las propuestas de antropólogos como Isabel y Ricardo Pozas, quienes, habiendo realizado un esfuerzo notable por aplicar la teoría marxista a la cuestión indígena, de todas formas se encuentran influidos por esta expresión del positivismo. Así, relegan a la *infraestructura indígena* los valores, las costumbres, etcétera, al seno de la comunidad étnica (o sea, al interior de la totalidad subordinada) y postulan que ésta, por obsoleta, tiende a disolverse en la totalidad dominante.[5] En términos generales, la visión de que la comunidad indígena

[3] Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, "Integración regional", en *INI: 30 años después,* México, INI, 1979.

[4] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IX: Regiones de refugio,* México, UV/INI/FCE, 1991 (1a. ed., 1967).

[5] Véase Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas, *Los indios en las clases sociales de México,* México, Siglo XXI , 1971. p. 30 y ss.

será irremediablemente "absorbida" por el contexto social en que se ubica, matiza muchas de las reflexiones que se realizan sobre ésta.

Una posición que se ubica en un punto intermedio entre la disolución inevitable de la comunidad indígena y su mantenimiento sugiere que la incorporación y/o marginalización de los grupos indígenas obedece a la especificidad de la formación social mexicana.[6] En este contexto se presentan ciertas condiciones que "refuncionalizan" los rasgos preexistentes que provienen la "matriz histórica" indígena (donde las relaciones de identidad de un grupo se basan en creencias, hábitos y formas de vida cuyos orígenes se remontan a la Colonia). Otros rasgos, que son "disfuncionales", dan lugar a mecanismos de *contraculturación*[1] por parte de dichas comunidades; sin embargo, se sostiene que estos mecanismos son a la larga debilitados y disueltos por la acción del entorno socioeconómico y político en que ellas se ubican.

También se ha considerado que la existencia de los grupos étnicos en la formación social mexicana obedece al "mantenimiento de grandes regiones con un sistema de relación fuertemente marcado por la estructura colonial... (que) .. ha sabido adaptarse sin modificar el carácter de sus relaciones",[8] denominando estas áreas con la noción de "regiones históricas", habida cuenta del sello colonial que les caracteriza. Sin embargo, esta propuesta no parece solucionar el problema del por qué de la especificidad, existencia y persistencia de lo étnico, al concebir la especificidad de dichas regiones en términos de su funcionamiento con base en sus características ideológicas (la idiosincrasia religiosa y católica) y la relacionada con la explotación indígena a través de las relaciones comerciales.

Es cierto que, desde hace tiempo, planteamientos como el de "regiones de refugio" intentaron poner sobre la mesa la cuestión de las regiones singulares y diferenciadas en el espacio nacional. Sin embargo, las críticas a este tipo de enfoque desplazaron su estudio. Al poner el énfasis en la inevitable integración económica, desecharon con ello la importancia en el análisis de la especificidad regional al otorgarle preeminencia a las relaciones económicas como el mecanismo homogeneizador por excelencia. En este sentido, la crítica a las concepciones marginalistas frecuentemente se sustentó en argumentos matizados por una visión unidireccional del desarrollo social y, por tanto, pasaron por alto el problema de la diversidad como elemento inherente a la organización de la sociedad moderna. Como consecuencia, se ha

[6] Véase Javier Guerrero, "La cuestión indígena y el indigenismo", en Javier Guerrero, *et al., Indigenismo, modernización y marginalidad,* México, Juan Pablos, 1981.

[7] Como se verá más adelante, estos mecanismos de *contraculturación,* en el caso de los Altos de Chiapas, muchas veces parecen responder a la defensa de los espacios de acumulación de los grupos sociales caciquiles, los que adoptan la apariencia de una "defensa de la etnicidad".

[8] Andrés Medina, *Etnia y clase en los Altos de Chiapas,* mecanografiado, México, UNAM, 1983, p. 77.

menospreciado su capacidad para integrar sin destruir, e incluso para generar formas de organización productiva atrasadas y ponerlas a su servicio. Así, por ejemplo, se afirmaba que "el sistema de la sociedad 'industrial' moderna resquebraja las 'fronteras' étnicas y combate las organizaciones étnico-culturales ajenas al principio sagrado de la obtención de lucro".[9] Con ello se sostuvo la posición de que los grupos étnicos solamente pueden existir como tales en una situación de aislamiento o que en su "contacto" desarrollasen mecanismos de *contraculturación* o de autonomía.

Las tres posiciones expuestas presentaban límites para explicar la presencia de los contrastes socioculturales. Si bien plantearon un aspecto central en el estudio de la identidad étnica: su *historicidad,* ¿no convendría preguntarse también si la especificidad así concebida no otorga preeminencia a "la estructura marcada por la época colonial"? Esto es, si por esta vía *no se subprivilegia el análisis de la vigencia de lo étnico en la actualidad.* Si, de hecho, lo que se pretende en la mayoría de los estudios antropológicos sobre el tema es explicar la existencia o persistencia de lo étnico, *¿no convendría indagar por la "racionalidad" étnica de determinados espacios* sociales? esto es, *inclinar la investigación de la presencia de lo étnico hacia su contemporaneidad, más que a su raíz y origen histórico.*

Habría que advertir que ello requiere demostrar que el mantenimiento de procesos sociales específicos no obedece exclusivamente a un "atraso estructural". En este sentido, el estudio de la *creación y el mantenimiento de espacios particulares con determinadas características socioculturales* puede ser fundamental para ampliar la explicación del por qué y cómo de su presencia actual. Siendo así, habría que comprobar -como nos proponemos hacerlo- que la identidad indígena se construye como resultado de su integración y, justamente a causa de tal identidad, los indígenas pueden ser sometidos a relaciones de dominación donde se refuerzan, crean y resignifican los contenidos identitarios en beneficio de quienes los explotan.

De hecho, como se describe más adelante para el caso de una de las regiones analizadas en Chiapas, ésta se integra como *un conglomerado de comunidades indígenas sometidas a un control económico-político similar,* impuesto por la acción de diversos sectores e instituciones que actúan en diferentes niveles y distinta importancia pero que, en conjunto, reproducen sus condiciones de subordinación.

[9] Javier Guerrero y Gilberto López y Rivas, "Las minorías étnicas como categoría política en la cuestión nacional", en *Boletín de Antropología Americana,* núm. 5, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, julio de 1 982, p. 42.

Las regiones de dominación étnica

Los enfoques acerca de las formaciones regionales pueden englobarse en tres grandes grupos. El primero, que considera que *la región es el resultado del aislamiento* y que sus diferencias con otras regiones pueden salvarse mediante el incremento del flujo de recursos financieros. Dentro de este grupo de enfoques, destaca por su importancia -producto de la sociología estadounidense- el "dualismo estructural" con sus conceptos, ya abandonados, de "sociedad tradicional/moderna" o sus correlativos "desarrollo/subdesarrollo" o "rural/urbano". En el segundo grupo encontramos los enfoques que postulan que *las regiones son resultado de relaciones económicas, políticas y sociales que en su desarrollo histórico han generado diferencias y especificidades regionales;* tal es el caso de la propuesta del "colonialismo interno". Generalmente, su perspectiva sobre la formación de regiones se sustenta en la "causación circular acumulativa" de Gunnar Myrdal, la cual propone una explicación con base en el funcionamiento del mercado entre países como un mecanismo que genera y profundiza las diferencias entre éstos. Aplicado a situaciones nacionales y afirmando la existencia de "poblaciones duales" se postula la dinámica que rige la explotación de una población por otra las que, a su vez, son distintas en su composición clasista y cultural. A partir de ello, se explica una situación "colonial". Por su parte, en el tercer grupo, como resultado de un replanteamiento de la relación entre sociedad/espacio, se formuló un nuevo campo de discusión para abordar el fenómeno regional. El término región delimita un espacio a partir de ciertos criterios donde, a pesar de la importancia que los campos geográficos o político-administrativos siguen teniendo en las estrategias de regionalización, existe la posibilidad de construir *espacios sociales con relativa autonomía* en relación con el entorno que les rodea y que, por tanto, pueden ser estudiados como una entidad.[10] En esta propuesta los espacios se establecen a partir de la construcción de una *unidad de acumulación y reproducción,* entendiendo como tal "el conjunto mínimo de unidades económicas que, ensambladas en un sistema complejo de unidades de producción, distribución, intercambio y consumo, permiten a ese sistema concentrar y centralizar capitales".[11] La regionalización, desde esta perspectiva, proponía la construcción de una *configuración territorial de las actividades económicas*[12] basada en

[10] Véase Alan Lipietz, *El capital y su espacio,* México, Siglo XXI, 1979.

[11] José A. Bengoa Cabello, *Agricultura, acumulación capitalista y la cuestión regional en América Latina,* México, multicopiado, Seminario sobre la cuestión regional en América Latina, El Colegio de México, 1978, p. 1-2.

[12] José Luis Coraggio, "Posibilidades para un ordenamiento territorial para la transición en Nicaragua", multicopiado, Instituto de investigaciones económicas y sociales, Managua, julio, 1982, p. 7.

las relaciones sociales en las cuales dichas actividades desempeñaban la función de brindarles un sustento material.

Sin embargo, esta propuesta es insuficiente para el estudio de regiones étnicas si se parte del estudio de las relaciones sociales como estrategia para el establecimiento de una región. Lo anterior debido a que un aspecto central en su existencia es el ejercicio cotidiano de la *dominación.* Entender las relaciones sociales que permiten que ésta sea eficaz resulta fundamental para comprender la dinámica política y sociocultural en las relaciones interétnicas. Al hablar de relaciones interétnicas se alude a aquellas que se establecen entre los grupos nacionales y un grupo étnico, o entre grupos étnicos, que adquieren particularidades específicas. Sin embargo, lo anterior no significa que, como plantea la teoría del colonialismo interno, el indígena y el mestizo pertenezcan a sociedades diferentes. Es desde el estudio de la dominación que en este texto se propone estudiar la dinámica étnica a partir de lo que denominamos como "regiones de dominación étnica". Éstas pue-den definirse como *los espacios de relaciones sociales que se generan como resultado de la cristalización o preservación de ciertas diferencias culturales las cuales son esenciales para la reproducción de las relaciones intra y extrarregionales.* Además de producir y reproducir especifica dades socioculturales, estas regiones manifiestan expresiones político-culturales que les imprime un carácter singular. Con esta propuesta se evita ubicar a las regiones étnicas a partir de sus particularidades culturales o lingüísticas. Éstas son innegables; pero no es suficiente constatar la existencia de dichas particularidades para explicar las causas por las cuales se han formado y consolidado.(Se requiere también clarificar los procesos mediante los cuales se reproduce la dominación.

Un análisis tradicional delimitaría la región étnica a partir del número de habitantes que hablan lengua indígena y mantienen ciertas costumbres contrastantes con la denominada "cultura nacional". Muy probablemente destacaría que realizan sus actividades agrícolas con tecnología tradicional y muestran una débil demanda de productos industriales. Sin embargo, este enfoque es limitado en la medida en que no considera, por ejemplo, que desde la Colonia se relegó o agrupó a los indígenas en zonas que debido a su producción marginal o la escasez de tierras para cultivo no permiten desde ese entonces su reproducción sociocultural. Con este procedimiento se les obligó a convertirse en trabajadores baratos en beneficio de latifundios y fincas. Este proceso obliga a tomar en cuenta *las relaciones socioeconómicas y políticas extrarregionales,* sobre todo con aquellas regiones productivas demandantes estacionales de mano de obra (en la actualidad serían, por ejemplo, las fincas cafetaleras). Así, pese a que estas regiones pueden delimitarse teóricamente como regiones de dominación étnica, el abanico de las relaciones sociales que dan sustento a dicha dominación no necesariamente se ubican en

ella. En resumen, *la reproducción social y cultural de los espacios étnicos no por fuerza descansa en los espacios de dominación que los cohesionan.* Como ejemplo tenemos a la migración extracomunal, elemento indispensable para la sobrevivencia de la mayoría de los indígenas de nuestro país. La configuración socioeconómica en este tipo de regiones está íntimamente ligada a la sociedad nacional y se mantienen como tales, no por constituir una "barrera" frente a la sociedad nacional sino, por el contrario, debido a su íntima y contradictoria relación con ella, independientemente de que -reiteramos- las relaciones sociales que permiten su reproducción/explotación se ubiquen fuera de la región.

La existencia de regiones diferenciadas es un aspecto de la realidad socioeconómica y política de México que ha tomado gran importancia en los análisis sociales. El reconocimiento de que la homogeneización cultural (visión claramente evolucionista) era, a final de cuentas, una utopía decimonónica ha impulsado la reflexión sobre cómo abordar la diversidad cultural. El estudio de "espacios étnicos" diferenciados en cuanto a sus expresiones socioculturales y políticas ha superado las propuestas de que éstos eran manifestaciones de "supervivencias culturales", de "regiones subdesarrolladas" o resultantes de la "marginalización". Por el contrario, como pretendemos demostrar, son regiones *donde se estructuran relaciones sociales que adquieren la característica de reforzar la diferencia.*

En síntesis, para la delimitación de una *región de dominación étnica* es necesario, por una parte, estudiar el proceso histórico que genera *grupos sociales cuyo accionar delinea un conjunto de relaciones sociales que, por sus particularidades, permiten agruparlas en una región social determinada;* por otra, que, como resultado de las formas específicas de dominación, se *hayan desarrollado características socioculturales diferenciales entre dichos grupos sociales y que su interacción se sustenta en gran parte en dichas diferencias.*

Los movimientos indígenas

Tradicionalmente, el papel de la agricultura mexicana fue el de satisfacer la demanda interna de consumo de productos agrícolas, generar excedentes agropecuarios subsidiando la balanza de pagos (sobre todo del déficit del sector industrial), transferir excedentes mediante el mecanismo de precios y retener a la población rural que difícilmente encontraría ocupación en el sector industrial. Este esquema que funcionó de 1940 a 1960 entró en un deterioro profundo[13] y generó lo que en su momento

[13] Véase Armando Bartra, "Crisis agraria y movimientos campesinos en los setenta" en *Cuadernos Agrarios,* núm. 10-11, México, 1980, y el recuento de luchas agrarias que se presen-

se denominó como una crisis agrícola y una crisis agraria.[14] La crisis de producción (crisis agrícola) se comienza a manifestar a partir de 1966 y viene acompañada de una crisis social (crisis agraria) cuya profundidad se ahonda con el paso del tiempo, más aún cuando, a partir del gobierno de Miguel de la Madrid, se decide aplicar en México un nuevo esquema económico y político marcado por la denominada modernización.

En los últimos años es posible encontrar profundos cambios en el agro mexicano. Quizá uno de los procesos que más han impactado de manera directa sobre las condiciones de los productores rurales ha sido la baja de los precios agrícolas y, en contrapartida, el incremento en el costo de los insumos, el incremento en el costo del crédito, la desaparición o venta de empresas e instituciones gubernamentales que apoyaban la producción y comercialización, y la apertura irrestricta de los mercados nacionales a la importación de productos agrícolas. El resultado palpable de esta política ha estado muy lejos de los propósitos manifestados en el discurso gubernamental. Se está muy lejos de haber aumentado la productividad y la producción entre los agricultores del país. Por el contrario, se ha profundizado la crisis agrícola en el campo. A mediano plazo, se visualiza que las modificaciones realizadas al artículo 27 constitucional marcan transformaciones sustanciales al régimen de propiedad agraria, pero lo que realmente puede resultar explosivo es el fin del reparto agrario.

En cuanto a los campesinos del país, su suerte parece reducirse a regresar a la economía de autoconsumo y sumarse a las crecientes corrientes migratorias. Simplemente, un apoyo indispensable para la economía campesina como era el caso del crédito se hizo inaccesible o, por las condiciones de mercado, no pudo ya pagarse. Como ejemplo, en el periodo comprendido entre junio de 1986 y junio de 1993, Banrural vio crecer su cartera vencida en un 2 005 por ciento.[15]

Este nuevo esquema, entre otras cosas, provocará un aumento de los movimientos campesinos en general, registrándose en ellos una mayor participación de diversas organizaciones o grupos étnicos que pugnen por la defensa de sus condiciones de producción y reproducción. Lo que vemos son movilizaciones con distintos grados de integración a nivel local, regional o nacional.[16]

ta en el libro del mismo autor *Los herederos de Zapata; movimientos posrevolucionarios en México,* México, ERA, 1985.

[14] Arturo Warman, "Frente a la crisis: ¿política agraria o política agrícola?", en *Comercio Exterior,* núm. 6, vol. 28, México, Bancomext, 1978.

[15] Hubert C. de Grammont, *Nuevos actores y formas de representación social en el campo,* México, Iis-UNAM, 1994, p. 8. Nota de pie de página.

[16] Para un análisis colectivo de la situación actual en el carrtpo mexicano véase: Hubert Cartón de Grammont y Héctor Tejera Gaona (coords.), *La sociedad rural mexicana frente a! nuevo milenio,* México, INAH/UNAM/UAM/Plaza y Valdés, 4 tomos, 1996.

Aún antes de 1994, comunidades indígenas de por lo menos 27 de los 56 grupos étnicos del país (considerados en términos lingüísticos) mostraban diversos grados de organización y movilización. En un breve recuento, quienes participan en dichas movilizaciones son: en Chihuahua, los tarahumaras; en Sonora y Sinaloa, los pápagos, yaquis y mayos; en San Luis Potosí, los nahuas, huastecos y tehuas; en Veracruz y Puebla, los nahuas y popolocas; en Guerrero, los amuzgos, tlapanecos, mixtecos y nahuatlacas; en Michoacán, los purépechas; en el Estado de México, los otomíes, mazahuas, tlahuicas y matlazincas; en Chiapas, los tzotziles, tzeltales, Choles, zoques y lacandones; y, por último, en Oaxaca, los triquis, zapotecos, mixes y chinantecos.[17] Si se considera que la población indígena del país abarca alrededor de 10 por ciento de la población total, y que 35 por ciento de los más de tres millones de solicitantes de tierras pertenece a alguna etnia, es posible ponderar su importancia. Aunque diversas instituciones y algunos programas gubernamentales inyectaron recursos en múltiples regiones rurales, éstos no necesariamente llegaron a los sectores más marginales, generalmente los indígenas. Por otra parte, como ya hemos mencionado, las reformas al artículo 27 constitucional profundizaron el descontento rural, sobre todo entre aquellos campesinos e indígenas que todavía aspiraban a sobrevivir a través de la dotación de una porción de tierra.

Habida cuenta de esta situación, la cuestión étnica adquiere particular relevancia ya que constituye un aspecto que, en el momento presente, muestra tanto la complejidad histórica del proceso de formación de la sociedad mexicana como su diversidad. Esto se expresa en la forma y en el contenido de las demandas y movilizaciones que los diversos grupos étnicos del país presentan. Así, existen demandas compartidas por la mayoría de los grupos campesinos organizados que incluyen elementos propiamente económicos, como los de orden político y social. En conjunto, encontramos movilizaciones que abarcan desde la lucha por la tierra y el territorio, la defensa de los recursos ecológicos comunales, facilidades de crédito, mejores precios agrícolas, democracia comunal y municipal, respeto a las formas tradicionales de organización social (usos y costumbres), hasta el manejo de los aparatos estatales indigenistas, el derecho a la autodeterminación y la autonomía.

Para el caso de los movimientos indígenas proponemos emplear como indicadores para establecer una tipología la relación que los propios movimientos indígenas establecen entre identidad étnica y condiciones de reproducción cultural; de esta forma es factible ubicarlos en tres grandes grupos:

[17] Véase María Consuelo Mejía y Sergio Sarmiento, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia,* México, Siglo XXI, 1987.

a) Movimientos en los cuales la conciencia del grupo étnico no relaciona, o lo hace sólo de manera subordinada, la pérdida del control de sus condiciones de producción y reproducción con el deterioro de su identidad.
b) Movimiento donde la pérdida de identidad se concibe como resultado de la destrucción del funcionamiento económico, social y político de la comunidad, aunque en algunos casos se amplía a las condiciones económicas, sociales y políticas de un espacio mayor (el municipio o una zona geográfica).
c) Movimientos donde se considera que la pérdida de identidad ocasiona la destrucción de la organización comunitaria o regional.

Estas diferencias de percepción en las diversas organizaciones indígenas son cruciales para su análisis aunadas a otro aspecto esencial: el ámbito político-territorial en el cual inciden. Todo parece indicar que los movimientos indígenas se han caracterizado más por ser *movimientos comunitarios que de entidades étnicas.* Aparentemente *la comunidad ha sido el espacio de lucha por excelencia,* aunque en algunos casos, bajo condiciones específicas, alcanzan ámbitos más amplios de organización. Estas condiciones están relacionadas con diversas causas, dentro de las cuales puede destacarse la similitud de demandas, especialmente las relacionadas con acceso a la tierra, infraestructura, servicios y democracia local o municipal. Coincidimos con Consuelo Mejía y Sergio Sarmiento cuando concluyen que:

> El lugar que ocupan los indígenas en la producción y la relación con sus medios de trabajo determinan por tanto el carácter de sus luchas. Y es precisamente la relación con el medio fundamental de producción y reproducción de las comunidades -la tierra- el factor que permea las movilizaciones de los grupos indígenas.[18]

Las expresiones políticas de la diferencia pueden detectarse, por ejemplo, en las formas que adquieren diversos movimientos sociales que, para el caso que nos ocupa, han tenido una presencia constante desde el sigjo XVIII en la historia de Chiapas.[19] Algunos de estos movimientos expresan las contradicciones y oposiciones entre los diversos sectores ubicados en una región donde se están constituyendo espacios sociales de subordinación y dominación que, como resultado, pueden dar lugar a una *región de dominación étnica.*

[18] María Consuelo Mejía y Sergio Sarmiento, *op. cit.,* p. 31.

[18] En efecto, las luchas entre la burguesía tradicional de los Altos de Chiapas y la liberal de Tuxtla en el siglo pasado y principios del presente (recordemos el movimiento "mapache"), expresan diferentes conformaciones regionales, resultado de procesos particulares de acumulación. Por lo demás, todo parece indicar que los movimientos lidereados por las burguesías regionales están relacionadas, por lo general, con formas de acumulación poco integradas al espacio suprarregional.

Las regiones de dominación étnica en Chiapas

El estado de Chiapas presenta características singulares en comparación con otras regiones del país. Debido a sus particularidades productivas y políticas, desde el periodo colonial se ubica en un lugar muy distinto con relación a otras entidades del país. Relegado desde el inicio de la colonización debido a su poca importancia en el campo de la minería,[1] la producción chiapaneca se concentró en el sector agrícola. El cultivo de productos tales como el cacao, el añil -cuya importancia aumentó a partir de 1600, en relación inversa con el declive de la importancia del cacao como artículo de exportación-[2] y la cochinilla se realizarán en el marco de una organización productiva de tipo hacendarlo que encontrará su mayor auge durante el porfiriato.[3]

La hacienda chiapaneca se extendió y fortaleció a partir del siglo XIX debido a dos factores: los deslindes de tierras y el incremento de las inversiones nacionales y extranjeras. Entre 1824 y 1844 se promulgan diversos decretos que, en conjunto, permiten a inversionistas particulares denunciar lo que se consideran "tierras baldías" y adjudicarse éstas ya sea mediante procedimientos legales o a través de su compra a las comunidades indígenas. Además, los bajos precios de las tierras serán un aliciente para los interesados en fundar unidades productivas en el estado.[4] Estos decretos agravaron la miseria de los nativos chiapanecos sometidos, como la mayoría de los indígenas del país, desde hacía tres siglos al sistema de congregaciones y repartimiento,[5] donde el primero había ocasionado ya la huida de la población nativa a lugares remotos y

[1] Véase Enrique Semo, *La formación de! capitalismo en México,* México, ERA, 1974.

[2] Antonio García de León, *Resistencia y Utopia,* México, ERA, tomo I, 1985, p. 64.

[3] Véase Francois Chevalier, "La formación de latifundios en México", en *Haciendas y Latifundios en América Latina,* México, Siglo XXI, 1976, p. 105.

[4] "Don Matías Romero... señala que para finales del siglo XIX los terrenos baldíos de Chiapas tenían un valor de $0.25 por hectárea y de $10.69 la caballería, mientras que en Guatemala la caballería para el cultivo de café se vendía entre quinientos y mil pesos". Juan M. Mauricio Leguízamo *et al., La producción agrícola en Chiapas,* México, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste (Serie Documentos), 8, 1982, pp. 15-16.

[5] Mediante el repartimiento o mandamiento (también llamado mita), cada comunidad, a través de sus autoridades, debía proporcionar un determinado número de trabajadores que laboraban en beneficio de los colonizadores. Estos trabajadores se repartían según las extensiones que poseía cada hacendado. Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas,* México, INI, 1984, p. 47.

facilitado el acaparamiento de sus tierras por los colonizadores. De esta forma, el sistema hacendario presenta un rápido incremento en el estado. Si en 1838 existen 208 haciendas en la entidad, para 1908 su número crece a 1 1 20 haciendas, 5 742 ranchos y 3 742 predios que no tienen clasificación. Por lo demás, encontramos alrededor de 1 500 haciendas poco antes de la Revolución.[6] El segundo factor de impulso a la hacienda, como ya se indicó, fue el incremento de las inversiones durante la época porfiriana, con el objeto de fomentar la capitalización de la agricultura, el cual engloba el panorama que permite el fortalecimiento de la estructura hacendaría. Gracias a los factores mencionados, para 1909, el valor fiscal de las tierras pertenecientes a inversionistas extranjeros -la mayor parte de éstas terrenos nacionales y que, por tanto, no afectan las haciendas de la oligarquía estatal que también se expandieron a costa de las comunidades indígenas- alcanza los $9 429 216 pesos, cantidad que representa 25 por ciento del valor total de la propiedad rural del estado.[7]

La comunidad indígena

No obstante la expansión territorial y el incremento en el número de haciendas durante el último cuarto del siglo XIX, las bases de la organización comunitaria indígena no se destruyeron, aunque sí se modificaron profundamente. En realidad, ésta ya había sido transformada durante el periodo colonial a causa de la temprana injerencia de las diferentes órdenes religiosas que se establecieron en el estado. Como lo ha expresado Antonio García de León:

> La comunidad fue rehecha después de la conquista, vuelta a congregar y refuncionalizada como proveedora de trabajo superfluo en tributo, especie y trabajo simple. Su economía natural básica, y las formas sociales y culturales que la acompañan (propiedad y usufructo común del suelo, relaciones más o menos igualitarias en el interior, escasa división social del trabajo, vida patriarcal, complejidad parental y ciánica, etcétera) no fueron, sin embargo, sensiblemente destruidas a pesar de que las comunidades se vieron reubicadas en su relación con el exterior, y que el sistema colonial introdujo nuevos valores ideológicos y económicos en su seno.[8]

En efecto, la nueva comunidad indígena generada por las políticas coloniales convirtió a varias regiones -sobre todo la que se conoce comúnmente como los Altos-, tanto en un *reservarlo de mano de obra* como

[6] Robert Wasserstrom, *Ingreso y trabajo rural en los Altos de Chiapas,* México, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste (Serie Documentos), 6, 1 980, p. 3, y M. de la Peña, *Chiapas Económico,* tomo III, Departamento de Prensa y Turismo, Tuxtla Gutiérrez, 1953, p. 325.

[7] M. de la Peña, *op. cit.,* p. 325.

[8] Antonio García de León, *op. cit.,* p. 122.

en *un espacio de comercialización y consumo de los productos elaborados en las hacienda, que no eran susceptibles de exportación.* El *repartimiento,* aunque atentó constantemente contra su posibilidad de existencia -que por lo demás fue defendida por los propios indígenas en diferentes momentos-[9] de tal modo que estuvo a punto de despoblar amplias regiones del estado, desgajando completamente la organización social de los nativos chiapanecos, se debilitó a partir del siglo XVlll. Esto permitió consolidar a las comunidades, lo que se muestra en un significativo aumento demográfico de la población indígena y el incremento de su producción agropecuaria.

Se ha subrayado que la comunidad indígena es un producto colonial[10] y, en efecto, profundas modificaciones causadas por la colonización española marcan su desarrollo posterior. Las formas de explotación que se instauran durante los tres siglos de la Colonia reorganizan su estructura socioeconómica e ideológica. Lo anterior, aunado a la congregación de las tribus en pueblos, define su configuración cultural y política. Como consecuencia, será difícil encontrar en ellas "raíces" culturales prehispánicas. En todo caso, éstas se mostrarán tan desdibujadas que difícilmente podrá afirmarse que tienen incidencia sobre su organización social y cultural. Por ello, por ejemplo, las dificultades de algunos estudiosos, como el notable investigador Ricardo Pozas, para encontrar "supervivencias" cuando realiza su pionero estudio sobre el municipio de Chamula.[11]

La congregación efectuada a partir de 1941[12] por parte de los frailes dominicos de los tzotzil-tzeltales que habitaban de manera dispersa marca un profundo cambio en las relaciones sociales de la región. Esta congregación se realizó a pesar de la resistencia de los encomenderos a causa de que haría: "más difícil ocultar a las autoridades reales el volumen de la mano de obra indígena de la cual disponían y el monto de los tributos que percibían sobre aquélla",[13] y significó una profunda transformación de la sociedad tzotzil-tzeltal. En la organización tributaria, a través de los diezmos que beneficiarán, en un primer momento al

[9] "Con la aparición de la virgen en 1711 y el levantamiento de los tzotziles en el año siguiente, el sistema colonial sufre un desquebrajamiento del que no se recuperará totalmente debido a que, a raíz del movimiento indígena, se inician una serie de reformas que limitan en gran medida las diferentes formas de explotación de que era objeto el indígena. Por lo demás, se reforzó el sistema de autonomía de las comunidades". Henri Favre, *op. cit.,* p. 52. Dichas reformas, que fueron impulsadas por los Borbones, son consideradas por Favre y García de León como uno de los elementos más importantes para que la burguesía chiapaneca se declarase en favor de la Independencia. Ambos autores coinciden en señalar que las clases pudientes de Chiapas apoyaron la Independencia más por regresar a sus antiguas canonjías que por generar sus mercados independientemente de España. Véase Henri Favre, *op. cit.,* p. 65 y García de León, *op. cit.*

[10] Antonio García de León, *op. cit.,* tomo I, p. 124.

[11] Ricardo Pozas, *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas,* México, INI, 1977 (1a. ed„ 1959).

[12] Henri Favre, *op. cit.* p. 41.

[13] *Idem.*

encomendero y, posteriormente -a raíz de la salida de Bartolomé de las Casas-, a la Iglesia, se estructuran los contenidos culturales que marcarán una serie de movimientos indígenas cuyas bases pueden considerarse como "milenaristas"; es decir, movimientos donde el surgimiento de un emisario con características divinas cohesiona y moviliza a un grupo social con el propósito de modificar las condiciones sociales existentes.[14]

Contrariamente a lo que en general se plantea acerca de los movimientos milenaristas, en los Altos de Chiapas los movimientos de los siglos XVIII y XIX no parecen buscar un regreso al "equilibrio"; por el contrario, se manifiestan como un intento por realizar una "inversión" de los roles de la sociedad colonial: los indios pretenden convertirse en ladinos y transformar a estos últimos en indios. Su carácter mesiánico está estrechamente relacionado con la importancia que la religión tiene en el establecimiento de las relaciones de desigualdad social. Henri Favre considera que:

> Los tzotzil-tzeltales interpretaron el estado de inferioridad religiosa en que los mantenía el clero como la causa esencial de su dependencia económica y social. Pensaban que, al excluirlos de la religión católica, los ladinos los apartaban de la fuente de su poder y asentaban su dominio entre ellos. Al adueñarse de esta religión, que confería a sus colonizadores tanto poder, lograrían su emancipación. Apoderarse del catolicismo, de todos su ritos, de todos sus sacramentos, era tener el medio para rivalizar con los ladinos y quizá sustituirlos. Por ello era necesario que la religión colonial, a fin de no perder un ápice de su valor operatorio o de su eficacia instrumental, no se desnaturalizara en manos de los colonizados al apoderarse de ella. Sin duda, es esto lo que explica el vigor con el que los jefes de los dos movimientos (1712 y 1869) afirmaban sin cesar su ortodoxia.[15]

Sin embargo, estos movimientos muestran la desestructuración étnica a la cual la Colonia sometió a la mayoría de la población indígena de Chiapas. El debilitamiento de los lazos étnicos se expresa en las múltiples luchas y venganzas intercomunales que se suscitaron entre diferentes comunidades y parajes, aun antes de que los ejércitos gubernamentales reprimieran a los representantes de las voces y apariciones y a sus seguidores. Postulamos que esta situación fue resultado, en primer lugar, de *la división parroquial en que habían sido organizados los indígenas de los Altos, a causa de la cual la cohesión étnica de sus movimientos reivindicativos había sido ya herida de muerte;* en segun-do lugar, debido a que la cohesión étnica se había también socavado por la *incorporación de algunos sectores indígenas a ciertos beneficios y prebendas por parte de los colonizadores,* generando una diferencia-ción social al permitir la consolidación de estructuras de intermediación

[14] María Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de tos movimientos mesiánicos,* México, Siglo XXI, 1978, p. 33.
[15] H. Favre, *op. cit.*, p. 331.

entre la sociedad colonial y la población indígena; por último, debido a la *carencia de un proyecto alternativo a la sociedad colonial más que a su "inversión".*

En el desenvolvimiento de algunos levantamientos indígenas como los suscitados en 1712 y 1869 se muestran varios aspectos que permiten comprender tanto la formación y organización sociocultural de las regiones étnicas como las actuales movilizaciones políticas de las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas. En efecto, ya desde dicho levantamiento se observa que, por una parte, *la organización colonial había desestructurado las bases colectivas de la identidad indígena al dividir a los habitantes de la región en pueblos diferenciados.* Esta división facilitó la manipulación colonial para obtener el apoyo de unas comunidades en contra de otras, y aun de barrios y parajes en oposición a otros. Un ejemplo de la primera situación lo hallamos en las luchas que en 1712 se suscitaron entre las comunidades de Yajalón, Tila, Pentalcingo y Tumbalá con la comunidad de Cancuc, lugar donde se inició la insurrección. En cuanto a los enfrentamientos intracomunales, la semidestruida división entre secciones de clan o grupos de ascendencia común (linajes) facilitó los enfrentamientos entre los indígenas de una misma comunidad como lo muestra que la sección que participó en 1869 en la revuelta iniciada en Chamula (San Juan) fuese combatida por las otras dos secciones (San Pedro y San Sebastián), las cuales se aliaron a las fuerzas tanto indígenas (tzotziles de Zinacantán) como ladinas para reprimir el movimiento.[16]

Esta situación muestra que la política colonial fue eficaz en la medida en que permitió facilitar el control de la sociedad indígena con base en su fragmentación y diferenciación, logrando así el desmembramiento de sus insurrecciones. Como consecuencia de esta política, tanto la identidad cultural como los movimientos indígenas actuales que se sustentan en ella se circunscriben, en lo general, a la comunidad e, incluso, solamente a alguno de sus parajes.

Las causas de la insurrección indígena de los Altos durante el siglo XVlll parecen estar estrechamente vinculadas con una importante baja demográfica indicativa, entre otras cosas, de la desestructuración de sus comunidades a causa de los niveles de miseria y explotación y del despojo de tierras a que fueron sujetas. Todo ello obligó a que los tzotzil-tzeltales emigraran a espacios "donde la presión colonial se ejercía con menos fuerza";[17] generalmente a territorios marginales, de escasa productividad y que no representaban mayor interés para los colonizadores.

[16] Una historia del movimiento de Chamula de 1869 puede verse en Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México: 1819-1906,* México, Siglo XXI, 1986, pp. 45-57.

[17] H. Favre, *op. cit.,* p. 54.

En síntesis, la organización socioproductiva colonial, donde la religión desempeñará un papel fundamental, influirá en las expresiones de las insurrecciones indígenas.[18] Lo anterior se muestra en la rebelión de 1712 -que se inscribe en un periodo más amplio de luchas indígenas-[19] donde un año antes, en el pueblo de Santa Marta, Cancuc, se aparece la Virgen entre la población tzeltal. Los demás movimientos de la región, como el tzeltal de Chilón de 1848,[20] causado por el despojo comunal resultante de la denuncia de tierras y el *baldiaje,* así como la mal llamada "Guerra de Castas" (1867-1870) que se inició en el paraje Tzaljalhemel de San Juan Chamula y que alcanzó a los municipios de Simojovel y Huitiupán,[21] también serán precedidos por apariciones de santos y piedras parlantes,[22] cuya existencia cotidiana en los parajes, al conjuntarse con las crisis agrícolas, suscitará rebeliones indígenas que rechazan la mercantilización de la economía campesina[23] y enarbolan diversas demandas de carácter agrario.[24]

La economía indígena de la región se fortalece durante las últimas décadas del siglo XVIII a consecuencia de la transformación de sus condiciones de intercambio con la sociedad colonial como resultado tanto de los movimientos indígenas mencionados como de la estabilización de las fronteras agrícolas hacendarías y a causa de la decadencia del régimen colonial provocada por la caída de los precios de los productos agrícolas y manufactureros y el cierre de mercados. Dicha transformación se basa en que:

[18] Favre distingue entre rebelión e insurrección. La primera sería una reacción precisa, inmediata y espontánea, mientras que la segunda es reacción al estado de crisis generalizado. Favre, *op. cit.,* p. 303.

[19] "Los casi cuarenta años que transcurren de 1 693 a 1 727 resultan uno de los más largos periodos de resistencia casi ininterrumpida en todas las regiones indígenas". Antonio García de León, *op. cit.,* tomo I, p. 78.

[20] Un sugestivo recuento de esta revuelta se encuentra en Robert Wasserstrom, "A Caste War that never was: the Tzeltal conspiracy of 1848", en *Peasant Studies,* vol. 7, 1978, p. 73-85.

[21] Una descripción de esta revuelta se encuentra en Henri Favre, *op. cit.,* pp. 303-345.

[22] "El 22 de diciembre de 1867, Agustina Gómez Checheb, una joven chamula, encontró tres fragmentos de obsidiana en el paraje de Tzaljalhemel, situado a un lado del camino de San Cristóbal de las Casas. Al regresar a su hogar los colocó en el altar familiar y al día siguiente corrió el rumor entre los vecinos del paraje de que dichas piedras eran *parlantes* y que habían entregado a Agustina un mensaje sobre el porvenir". Leticia Reina, *op. cit.,* p. 45.

[23] Dicha resistencia a la integración al mercado regional se manifestará mediante la formación de un mercado indígena en Tzaljalhemel.

[24] También es importante mencionar que Alicia Barabas considera que a partir de la rebelión se estructuran las bases de la iglesia nativa de Chamula, la cual "tenía tres rasgos fundamentales: a) la veneración a las piedras milagrosas y parlantes; b) la crucifixión que da nacimiento al Dios nativo, y c) la toma de posesión de los ornamentos y funciones del sacerdocio católico por indígenas laicos, miembros del sistema de cargos de la cofradía colonial. Estos dos últimos rasgos aún tienen vigencia en el actual culto, ya que los tzotziles de Chamula veneran sólo a su propio Cristo y no han permitido que los sacerdotes católicos reasuman el liderazgo religioso que hoy, como en 1 868, está en manos de los sacerdotes nativos. La rebelión mesiánica y la iglesia surgida de ella han conformado la organización sociorreligiosa actual de los tzotziles de Chamula, modelo que puede ser entendido como la puesta en práctica del proyecto utópico soñado por el grupo aunque éste no se haya concretado en sus objetivos últimos de expulsión de los "blancos". Alicia M. Barabas, *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México,* México, Grijalbo, 1987, p. 229.

> Las economías indígenas y la economía colonial funcionan en oposición radical. Las primeras producen materias primas y bienes semielaborados; la segunda produce bienes acabados. Cuando la economía colonial está en expansión ofrece a los grupos indígenas productos en los que se ha invertido trabajo, es decir, productos caros que deterioran los términos del intercambio en detrimento de los indios. Por el contrario, cuando entra en una fase de recesión no sólo no puede ofrecer tales productos a los indios sino que los requiere de las comunidades indígenas, lo que tiende a invertir el sentido del deterioro de los términos del intercambio".[25]

Además, en 1790 se sustituyen los alcaldes mayores -que actuaban como intermediarios entre la comunidad y el sistema colonial- por los intendentes, los cuales carecen de poder económico sobre las comunidades.[28] Esta sustitución fue un aspecto más que permitió que éstas consolidaran su producción de autosubsistencia. Habría que indicar que el fortalecimiento de las comunidades étnicas en los Altos de Chiapas no tuvo como consecuencia un "retorno" cultural a la tradición prehispánica por parte de los indígenas. Como menciona el propio Favre:

> La relajación del sistema colonial [permitió] que los tzotzil-tzeltales tomaran libremente grandes préstamos ideológicos y tecnológicos en el seno de la sociedad colonial, *asimilaran estos empréstitos a su acervo cultural tradicional y elaboraran, a fin de cuentas, una cultura nueva, ni maya ni española, aunque formada a partir de estos dos horizontes americano y europeo.* Recordemos que fue en esta época cuando los tzotzil-tzeltales comenzaron a criar ovejas y a sembrar trigo; cuando dejaron de ocultar a sus ídolos bajo el manto de los santos de las iglesias y confundieron santos e ídolos en las mismas representaciones, cuando descartaron finalmente la tradición prehispánica para tratar de entrar en la tradición importada de Europa y de hacer con ella síntesis audaces.[27]

Como podemos observar, la comunidad étnica no será el resultado exclusivo de "procesos internos" ante los embates de "lo exterior". Para explicar su persistencia se requiere entenderla en términos de la combinación de diversas fuerzas que, en síntesis, la convierten en parte sustancial de un sistema donde la relación comunidad-finca entrelaza dos economías transformándolas en un sólo núcleo cultural y productivo. Las fincas tendrán un papel definitivo en la existencia y reproducción de los espacios comunales indígenas ya que aseguran la sobrevivencia de la comunidad ubicada en espacios marginales. Al no ampliar sus fronteras agrícolas a niveles que desestructuren por completo la organización comunal la mantiene, incluso asimilando elementos de su cultura que, como acertadamente ha mencionado García de León:

> provienen tanto de la coexistencia entre vida comunitaria y feudalidad como de interinfluencias que sólo aquí se dieron. El dominio y la relativa independencia de

[25] H. Favre, *op. cit.,* p. 57.

[26] Para un análisis detenido del papel que jugaron los alcaldes mayores véase Alma Margarita Carvalho, *La ilustración del despotismo en Chiapas, 1774 1821,* México, CNCA, 1994, p. 156yss.

[27] H. Favre, *op. cit.,* p. 61 . (Cursivas del autor).

> factores extraeconómicos aún no claramente diferenciados en sus funciones, el predominio del parentesco consanguíneo y ritual, la vida patriarcal y la familia extensa como unidad y base de expresión política, la religión cohesionadora y las tendencias económicas autárquicas son algunos de los elementos compartidos. También muchos de los símbolos protectores de la comunidad reaparecen en la finca [...] La reproducción de la comunidad y de la economía campesina (con todo y sus formas culturales), la supervivencia y la resistencia ancestral, no sólo se explican por los mecanismos de autodefensa [...] sino también por una precoz organización de los espacios productivos, una organización que condenó a las regiones montañosas erosionadas, regiones de tributo, a ser reservas de mano de obra o "regiones de refugio", en una especie de particular *apartheid* colonial.[28]

El incremento en el número de fincas en la región del Soconusco, y el papel de la comunidad étnica de los Altos como proveedora de trabajadores necesarios para ellas, tuvo como consecuencia el mantener casi sin transformaciones sus esquemas de producción y reproducción sociocultural, lo que no hubiera sido posible si hubiese estado expuesta a las presiones económicas y políticas directas derivadas de un interés específico por su territorio o por controlar su dinámica cultural. De esta forma, si bien encontramos transformaciones significativas en la estructura socioeconómica regional de Chiapas a causa de la introducción de capital extranjero en la época porfirista, lo cierto es que las comunidades se mantuvieron sin cambios importantes ya que las relaciones sociales en el ámbito intracomunal no fueron afectadas directamente.

La relación entre la comunidad indígena y la hacienda tradicional se sustentará en relaciones semiserviles bajo las cuales los trabajadores indígenas cultivan un terreno con bienes básicos para autoconsumo y pagan por ello una renta. Al fundarse las haciendas de nuevo cuño en el periodo porfirista, encuentran una nueva alternativa de ingresos. Para garantizarse un continuo flujo de trabajadores, dichas haciendas establecerán ciertos vínculos con la comunidad indígena entre los cuales el endeudamiento será el principal. Con éste se abrirán los causes para un nuevo negocio donde muchas haciendas participarán convirtiéndose en "prestadoras de fuerza de trabajo".[29] De esta forma, las haciendas tradicionales productoras de ganado y que cultivan caña de azúcar y algodón obtendrán su mano de obra de las comunidades cercanas, o de aquellas ubicadas en los terrenos de la hacienda. Por su parte, los inversionistas extranjeros que instalaron haciendas cafetaleras en la zona de la Sierra Madre de Chiapas, aledaña a la costa del Pacífico, necesitarán

[28] Antonio García de León, *op. cit.,* tomo I, pp. 125-126.

[29] A los terratenientes de los Altos les resultaba, con frecuencia, más provechoso vender la fuerza de trabajo de sus mozos y baldíos a los cafetaleros y madereros que explotarla ellos mismos. Se *dedicaron a criar indios como antes criaban borregos o ganado mayor. A* fines de siglo, muchas haciendas de la región de San Cristóbal únicamente eran reservas de mano de obra destinada a la exportación y estaban desprovistas de cualquier otro significado económico. Su actividad se limitaba a enviar anualmente cierto número de trabajadores de los que habían "producido" hacia los polos de desarrollo, situados en la periferia del estado. H. Favre, *op. cit.,* p. 80. (Cursivas del autor).

de trabajadores migrantes, manteniendo una relación de endeudamiento con éstos. Los altos de Chiapas y los valles centrales se convierten en las principales regiones especializadas en aportar mano de obra, transformándose así en "productoras de trabajadores".

En el norte del estado, al igual que en la zona del Soconusco, la cafeticultura se consolida como la actividad más relevante, mientras que en los valles centrales se robustece la producción de ganado equino -y por tanto de forraje-, además de maíz y frijol. Por su parte, la selva Lacandona es explotada por compañías madereras norteamericanas e inglesas empleando trabajadores provenientes de las haciendas del norte del estado.

La especialización y diversificación productiva descrita ocasiona que los indígenas de los Altos se inserten a una estructura regional compleja; además de obtener parte de su subsistencia del cultivo parcelario, son trabajadores de la hacienda y, además, laboran en las fincas cafetaleras del estado.

El arrendamiento de tierras a los indígenas de los Altos por parte de los ganaderos de la zona del río Grijalva desde principios de este siglo les permite transformar las tierras cultivadas por los indígenas en áreas para pastura después de uno o dos ciclos agrícolas.[30] Con ello, son los propios indígenas quienes, sin proponérselo, contribuyen a la expansión de la ganadería en dicha zona.

En síntesis, es posible señalar que desde finales del siglo XIX el estado de Chiapas se inserta en el escenario productivo nacional e internacional mediante la venta de grandes extensiones de terreno, mismas que permiten impulsar tanto la producción agrícola hacendaría, como la ampliación de las relaciones salariales en la entidad como resultado de la inversión de capitales nacionales y extranjeros en las ramas agropecuaria y forestal. En consecuencia, se genera una *aguda concentración de tierras en pocas manos,* la que sólo se revertirá parcial y lentamente por la aplicación de la Reforma Agraria en la entidad y de las movilizaciones campesinas, como es el caso de aquellas ellas iniciadas en los setenta por los "peones acasillados" del municipio de Simojovel.[31]

Sin embargo, con excepción de casos particulares, la concentración de tierras en pocas manos será una constante y, a pesar de los repartos agrarios, ha sido y es uno de los núcleos de conflicto social más importantes en la entidad. Como puede verse en la gráfica 1, la concentración de tierras en el estado ha sido una característica propia de su realidad.[32]

[30] Robert Wasserstrom, *op. cit.,* p. 3.

[31] Como puede observarse en la tabla 2, según el último censo, la mayor parte de las tierras de este municipio se encuentran en manos ejidales.

[32] El índice de Gini para este caso es de 0.7556 que indica el área contenida entre la curva y la diagonal. Una distribución equitativa (señalada por la diagonal) dará un índice igual a cero. En la medida en que la distribución es más desigual, el índice se acerca al valor uno.

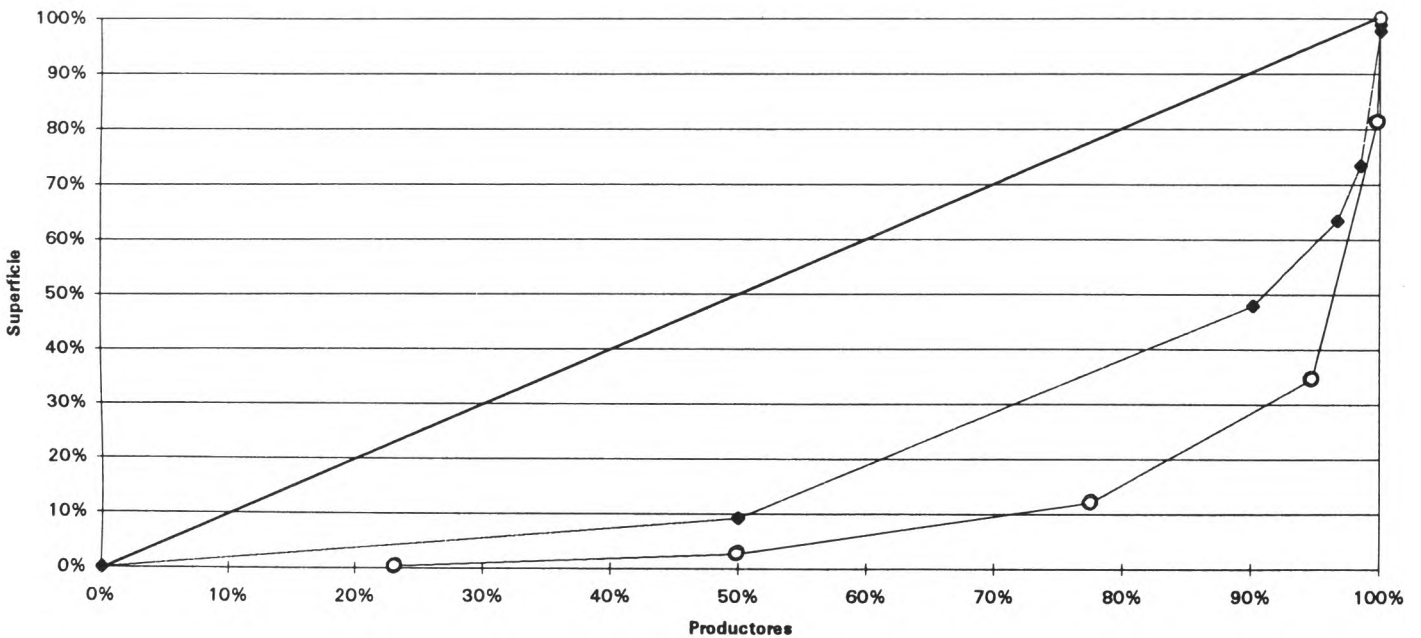
Tabla 2
SUPERFICIE EJIDAL Y PRIVADA (HECTÁREAS), Y NÚMERO DE UNIDADES POR RÉGIMEN DE TENENCIA EN LOS MUNICIPIOS DE LAS REGIONES A Y B

Municipio	*Número de unidades comunales y/o ejidales*	*Superficie ejidal o comunal*	*% superficie ejidal o comuna!*	*Número de unidades privadas*	*Superficie privada*	*% superficie privada*	*Superficie total*
Chalchihuitán	1,892	5,769	100%	0	0	0.0%	5,769
Chamula	9,995	9,744	100%	0	0	0.0%	9,744
Chenalhó	4,647	12,537	90.2%	196	1,368	9.8%	13,905
Mitontic	1,177	2,553	100%	0	0	0.0%	2,553
Tenejapa	3,784	8,796	64.3%	578	4,878	35.7%	13,674
Pantelhó	944	2,552	24.6%	1,259	7,843	75.4%	10,395
Huitiupán	2,985	20,041	94.3%	48	1,214	5.7%	21,255
Chilón	8,361	76,806	85.6%	1,013	12,872	14.4%	89,678
Simojovel	3,570	21,705	92.8%	96	1,693	7.2%	23,398

Fuente: *Vll Censo agrícola-ganadero,* México, INEGI, 1991.

Gráfica 1

CONCENTRACIÓN DE TIERRAS EN CHIAPAS. COMPARATIVO 1970 Y 1991. ÍNDICE DE GINI



Fuente: Delegación de la Reforma Agraria en Chiapas y *VII Censo Agrícola-Ganadero*, 1991.

Regionalización e identidad étnica

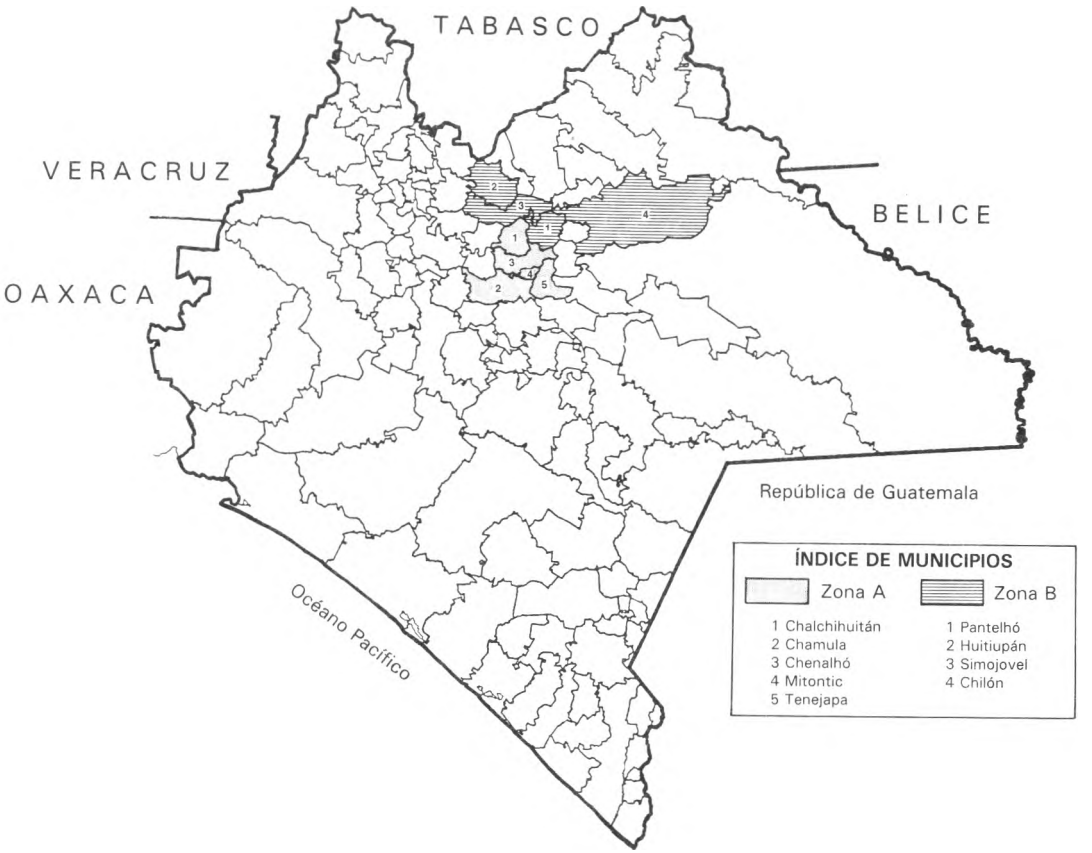
Las particularidades que adquieren las relaciones socioproductivas en Chiapas como resultado de la interrelación de factores históricos, sociodemográficos, económicos y políticos de largo plazo que se dieron en la entidad configuraron regiones con relaciones socioculturales específicas. Dichas regiones manifiestan diferencias actuales en cuanto a la forma en que se ejercen los procesos de dominación y, por tanto, en sus expresiones socioculturales y políticas.

La información recopilada en instituciones académicas y gubernamentales permitieron delimitar dos regiones a investigar, las que fueron resultado de un cuidadoso ejercicio por integrar municipios que, en su conjunto, formaran regiones con determinadas particularidades. El propósito metodológico de establecer dos regiones con características distintas fue el permitir realizar contrastes entre ambas, procedimiento que comprobó su gran utilidad para comprenderlas mejor.

A grandes rasgos, por una parte se estableció un espacio sociocultural integrado por los municipios de Chamula, Chalchihuitán, Chenalhó, Mitontic y Tenejapa que presenta, entre otras características, un predominio de formas campesinas de producción asociadas a la presencia de una importante población indígena. Además, su estructura socioproductiva y cultural es representativa de las comunidades que históricamente se consolidaron en los Altos de Chiapas. A esta región se le denomina en este texto como región A. Por otra parte, encontramos un grupo de municipios cuyas similitudes históricas y características socioeconómicas actuales permiten conjuntarlos en otra región. Chilón, Simojovel de Allende, Huitiupán y Pantelhó presentan particularidades como el predominio de relaciones salariales en la agricultura, extensiones importantes de sus tierras bajo el régimen de propiedad privada y una mayor importancia de la población mestiza. La población indígena se encuentra, en lo general, inserta en la estructura socioproductiva de las fincas, aunque también es cierto que en años recientes algunas organizaciones han recibido tierras bajo el régimen de tenencia ejidal o privado. A este espacio socioeconómico y cultural lo llamaremos región B. En los siguientes capítulos se expondrán más detalladamente las particularidades de cada una de estas regiones.

Cabe mencionar que otros municipios considerados en una regionalización inicial fueron desechados. En los recorridos de campo se encontró que, por una parte, se había efectuado una apreciación incorrecta de sus características socioeconómicas y culturales. Por otra, se tuvo que enfrentar el obstáculo de que algunas comunidades presentaban agudos problemas de índole político al momento de realizar el trabajo, y la situación generada hacía poco factible estudiarlas sin provocar suspicacias.

MUNICIPIOS QUE INTEGRAN LAS REGIONES A Y B



Cada una de las dos regiones delimitadas manifiesta los procesos históricos de evolución sociocultural y de tenencia de la tierra que se han señalado con anterioridad. En la región A hay un *minifundismo creciente,*[33] mientras que la región B muestra todavía una gran concentración de tierras que, como se ha visto, es característico de la organización de la estructura de la tenencia de la tierra que se establecerá en Chiapas. No obstante, a raíz de las ya mencionadas movilizaciones de peones "acasillados" en municipios como Simojovel, comenzaron a repartirse tierras en estas regiones, aunque también se fomentaron nuevos núcleos de población en zonas como Marqués de Comillas, en el municipio de Ocosingo.

El régimen de tenencia formal de la tierra en ambas regiones conjunta el ejidal y el privado, aunque en la región B hay, comparativamente, una mayor proporción de tierras bajo el régimen de propiedad privada que se debe, precisamente, a la evolución histórica diferenciada de ambas regiones.[34]

Las particularidades en la formación histórica de los municipios de ambas regiones han dado lugar a diferencias sustanciales en las formas en que se realizan la producción y reproducción de las unidades domésticas indígenas. En las pertenecientes a la región A, la mayor parte de los ingresos obtenidos por las familias provienen de la producción agrícola, de las actividades pecuarias, de la migración y, en algunos casos, de la producción artesanal. De los ingresos anteriores, una alta proporción se utiliza para la subsistencia familiar.

La producción agrícola se realiza con una tecnología muy rudimentaria que fue adecuada en una época. El sistema de roza-tumba y quema con machete y azadón -debido a que la formación orográfica de los Altos impide, muchas veces, el empleo del arado egipcio, ya que éste solamente puede emplearse en pendientes menores de 10 grados- es generalizado entre los indígenas. Este sistema, como se sabe, hace necesaria una amplia disponibilidad de tierras que permita organizar los ciclos de barbecho de las tierras; sin embargo, en la actualidad es casi imposible dejar que las tierras descansen por la necesidad de cultivarlas cada año a raíz de la disminución de las superficies cultivadas por familia. Este decremento se ha agudizado por factores como el acaparamiento de tierras y el aumento de la densidad demográfica, entre otros. En un municipio como Chamula es frecuente que una familia no cultive una extensión mayor de 0.25 hectáreas, lo que genera un ingreso mínimo para la subsistencia.[35]

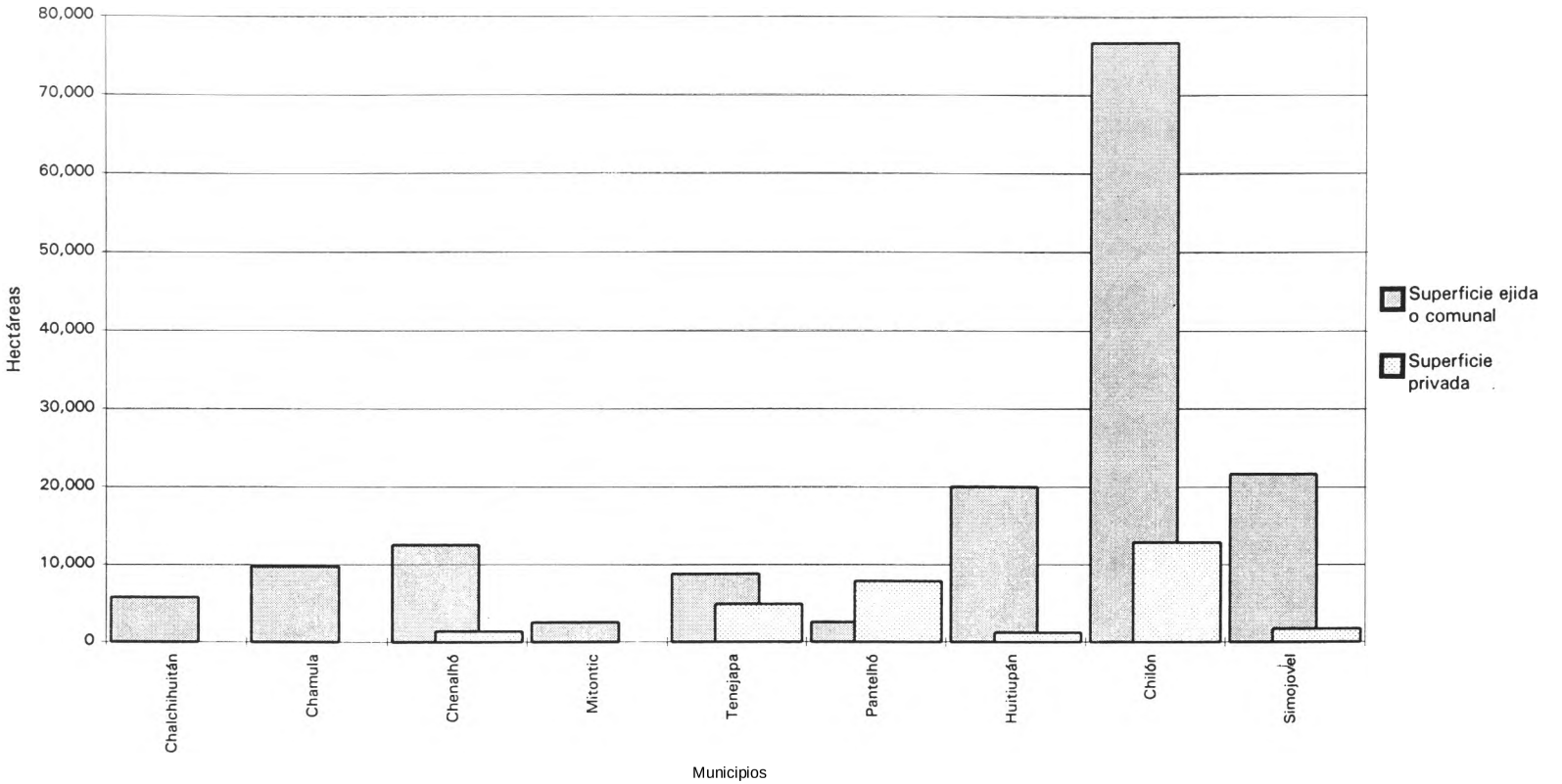
[33] Sobre el cual más adelante se realizarán algunas precisiones, sobre todo, en lo que se refiere a sus efectos en las condiciones de reproducción de la economía indígena.

[34] Véase *cuadros* V y V-*A*

[35] Estas parcelas frecuentemente "rendían únicamente de 4.5 a 14.5 por ciento de la cantidad total de grano que necesitaba una familia de cinco personas". Robert Wasserstrom, *op. cit.,* p. 7.

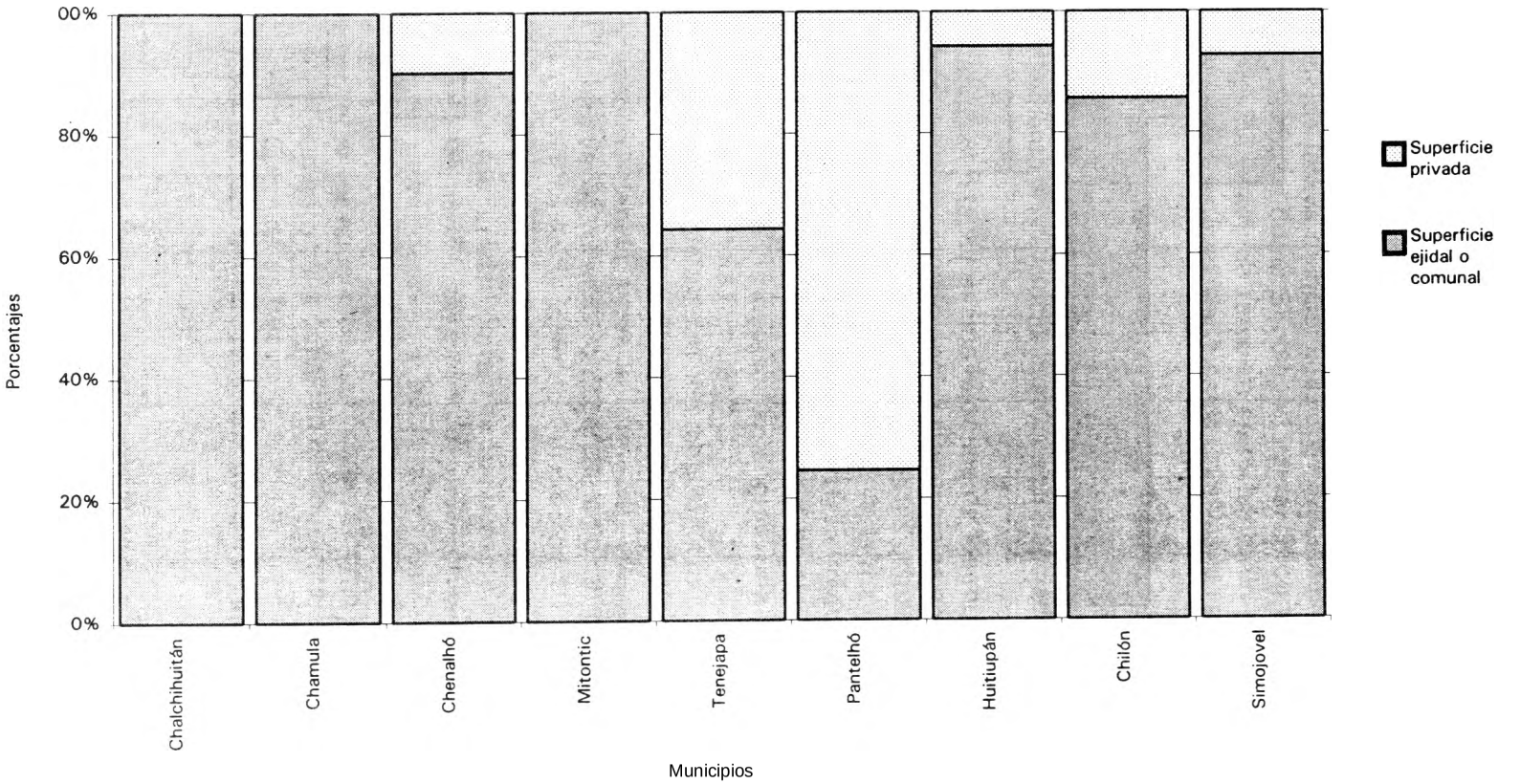
Gráfica 2

SUPERFICIES POR RÉGIMEN DE TENENCIA DE LA TIERRA EN LOS MUNICIPIOS DE LAS REGIONES A Y B



Gráfica 2-A

TENENCIA DE LA TIERRA EN LOS MUNICIPIOS DE LAS REGIONES A Y B



En la región B las actividades de la economía campesina indígena se encuentran, en parte, todavía enmarcadas en la organización productiva de la finca;[36] lo anterior intensifica el trabajo de la unidad doméstica.[37] Por lo general, un peón acasillado arrienda una porción de terreno[38] que emplea para la siembra de maíz. Frecuentemente, las tierras que se le otorgan son marginales y, por tanto, de baja productividad. Para tener derecho a cultivar la tierra debe trabajar tres días para el patrón y cuenta con tres días para laborar su parcela. El aparcero se ve obligado a vender su producción de maíz y frijol a precios bajos y, además, compra en la tienda del finquero a precios altos. Como platica una indígena de Huitiupán:

> Yo nací en la finca [...] Mi esposo, como otros hombres, era peón acasillado. Trabajaba hasta muy tarde en el café, maíz y frijol. Las mujeres limpiábamos la casa grande [la casa principal] y torteábamos. Los jovencitos eran mozos, no nos pagaban nada, sólo un pedazo de tierra para cultivarlo y otro para vivir.[39]

En estas condiciones, es comprensible que se hayan suscitado tomas de tierras por parte de los indígenas de la región. Esto es lo que dice un campesino de Simojovel, quien invadió las tierras de su antiguo patrón:

> El doctor [...] tenía ahí muchos puercos y árboles frutales. Él nos pagaba siete pesos por tres veces a la semana de trabajo en 1970. Después le pedimos que nos subiera el salario y nos dio treinta pesos. Al final, antes de que nosotros tomásemos la finca, nos estaba pagando sesenta pesos. Ahora ya no viene a la finca. Cuando trabajábamos para él, nos daba un pedazo para que sembrásemos milpa pero en ella teníamos que sembrar alimentos para los puercos. A la hora de la pizca del café, todos teníamos que trabajar con la familia y él solamente nos pagaba tres días diciendo que además nos daba la tierra. En este rancho se produce mucha fruta: plátano, limón, naranja, mandarina, pero nosotros no lo cultivamos pues nos sale muy barato [esto es, se los compran muy barato] a la hora de la venta en Simojovel. Lo pagan muy mal y es mejor sembrar maíz y frijol para comer.[40]

Los finqueros se han negado sistemáticamente a modificar las relaciones que establecieron con sus trabajadores. Un finquero de Chilón expresa su resistencia al cambio de la siguiente manera:

[36] Habría que aclarar que hay aparceros no sólo en municipios que corresponden a la región B, sino incluso en comunidades pertenecientes a la región A, como es el caso de Chalchihuitán.

[37] Un ejemplo de esto son las obligaciones de las mujeres, entre las cuales, como se menciona en el clásico estudio de Mercedes Olivera, se encuentran "hacer las faenas por turnos los domingos, consistentes en hacer mandados a la ciudad, reparar las construcciones de las fincas, abrir caminos, etcétera. Dan servicio doméstico a la familia o el administrador de la empresa. La faena se hace siempre sin retribución y el servicio, cuando se retribuye, se hace a precios muy bajos". Mercedes Olivera, *El sur de México: sobre la opresión y la explotación de las mujeres acasiHadas en Chiapas,* México, UNAM, 1977, pp. 70-71.

[38] A veces lo que "alcanza a sembrar" que, por lo general, es bastante poco -entre media y una y media hectáreas- debido a los pocos medios con que cuenta.

[39] Informante indígena. Huitiupán.

[40] Informante indígena tzeltal. Simojovel de Allende.

> Es mejor tener acasillados [...] viven en la misma propiedad que el patrón y trabajan tres días para ellos y tres días para el patrón. Son gente que les va mejor ya que si tienen una enfermedad, pues le piden prestado al patrón y éste les presta. El patrón sí se preocupa por ellos, pero si solamente trabajan por un salario, pues uno les dice "toma tu salario y vete". Tienen más prestaciones los acasillados. Pueden hacer su milpa, tener su frijolar, su maíz. Además, cuando uno les necesita, pues le responden.[41]

Otro finquero, haciendo rápidos cálculos sobre sus costos, expone la desventaja que -sostiene- tanto para ellos como para los peones acasillados significó el establecimiento de relaciones salariales y el abandono de las añejas relaciones semiserviles:

> Es cierto que nosotros no les pagamos el salario que dicta el gobierno a los peones, pero fíjese bien: para una hectárea, si hacemos cuentas, se necesitan 20 días de preparación, cuatro días para la siembra; después, si hay que limpiar y sembrar tabaco, pues son otros diez días y, al final, la cosecha. Si usted calcula que en una hectárea se obtienen 1 500 kilos, pues ningún propietario va a pagar el salario mínimo. Sin embargo, le voy a decir que los propietarios les dábamos un pedazo de tierra para que cultivaran su maíz y solamente trabajaban unos días en nuestro beneficio aunque les pagábamos menos. Además, podían levantar su casa en el terreno, tomar la madera que quisieran. Muchas veces les dábamos una ración de maíz para que comieran; en fin, lo que no les dábamos en salario se los dábamos de otra manera. Ahora exigen el salario mínimo; no les damos más que el salario. Muchos nos ruegan que volvamos a como estábamos antes, pero nosotros ya no queremos tener problemas. Es más, creo que ahora la gente está peor, ahora que tiene el salario mínimo que cuando nosotros les pagábamos menos pero tenían todo.[42]

Lo que este entrevistado no expone es que -de acuerdo a la información recabada durante el trabajo de campo entre nuevos ejidatarios indígenas y acasillados- la madera se cobra, los préstamos en maíz se pagan al final de la cosecha al doble o al triple, los préstamos en dinero se hacen usualmente con tasas de interés usurarias y, por lo que se refiere al salario mínimo, éste nunca es pagado.

La importancia de la propiedad privada sobre grandes extensiones de tierra en municipios de la región B y la concentración de tierras asociadas con ésta obligó a grandes núcleos de la población indígena a vivir en los terrenos de la finca y, en consecuencia, a someterse a relaciones de aparcería muy semejantes a las de servidumbre. El caso contrario se observa en los municipios de la región A, donde el predominio de las tierras comunales y ejidales en un contexto de minifundismo que obliga a la migración temporal (aunque las migraciones definitivas de grupos de familias ha sido también una constante) imprime características diferentes a las relaciones socioculturales en que se insertan los indígenas.

[41] Informante Finquero. Chilón.
[42] Informante Finquero. Simojovel de Allende.

Organización regional y tenencia de la tierra

La conformación histórica de la estructura de tenencia de la tierra en Chiapas tuvo como resultado tanto la consolidación de la hacienda tradicional en la que la población indígena se insertará mediante el *baldiaje,* como la constitución de un flujo migratorio que involucra las regiones indígenas y las haciendas que se forman en la entidad a partir del porfiriato. Como resultado de las limitaciones que históricamente se imponen a las posibilidades dé sobrevivencia de las comunidades indígenas, el papel que se les asignará será el de ser reservorios de mano de obra. Con el inicio de la Reforma Agraria en la entidad algunas comunidades tendrán mayores posibilidades de subsistir con el cultivo de las tierras con las que fueron dotadas. Éste será el caso de aquellas ubicadas en municipios como Chalchihuitán y Chenalhó. Algunas narraciones de indígenas de estos municipios que vivieron el periodo de la Reforma Agraria relatan que los terratenientes no lograron fraccionar todas sus tierras entre sus familiares y, por tanto, los terrenos que les fueron expropiados fueron mayores permitiendo que en algunas comunidades los solicitantes indígenas escogieran la extensión y la ubicación de los terrenos en los cuales deseaban sembrar. En la actualidad todavía pueden encontrarse comuneros que cultivan entre cinco y diez hectáreas.[43] Sin embargo, la compra de tierras por parte de la población mestiza, la baja productividad debida al empleo de las técnicas rudimentarias de cultivo y el crecimiento demográfico, combinados con el arrendamiento de tierras, han dado lugar a un mayor minifundismo.

Un factor que muy probablemente ha tenido importancia para que la propiedad privada de grandes extensiones de tierra no sea el rasgo característico de esta región es, además de su carácter como reserva de mano de obra, el hecho de que *la productividad en esta zona es, a diferencia de otras regiones del estado, generalmente marginal.* El interés por las tierras se reduce, en lo general, a sus propios habitantes o a grupos indígenas sin tierra. Lo anterior se refuerza si tomamos en cuenta que, desde finales del siglo XIX, los Altos se encuentran densamente poblados, lo que ha causado presiones sobre la fertilidad de la tierra provocando su agotamiento y la obtención de cultivos con bajo rendimiento.[44] Por tanto, la región *no representa -ni parece haber represen-*

[43] Véase la tabla 3 que muestra las diferencias que existen entre municipios como Chamula y Chalchihuitán y Chenalhó. Como puede observarse, la disponibilidad de tierras por ejidatario en estos dos últimos municipios es mayor, aunque habría que considerar que, de todas formas, muchos ejidatarios han fraccionado sus tierras entre su descendencia. Esto implica que, en términos reales, las superficies disponibles por unidad familiar han disminuido considerablemente. No obstante, Chamula es quizá el ejemplo más preocupante de la *pulverización* de la tenencia de la tierra en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas.

[44] 5 00 kilogramos de maíz por hectárea, por poner un ejemplo que, para ciertas familias que habitan la región, puede considerarse, actualmente, como una buena cosecha.

Tabla 3
UNIDADES PRODUCTIVAS, SUPERFICIE TOTAL Y PROMEDIO DE HECTÁREAS POR UNIDAD EN LOS MUNICIPIOS DE LAS REGIONES A Y B

Municipio	*Unidades productivas*	*Superficie total (ha)*	*Promedio de ha por unidad*
Chalchihuitán	1,892	5,769	3.05
Chamula	9,991	9,740	0.97
Chenalhó	4,842	14,078	2.91
Mitontic	1,170	2,541	2.17
Tenejapa	4,416	14,029	3.18
Chilón	9,369	89,515	9.55
Huitiupán	3,018	17,568	5.82
Pantelhó	2,193	10,354	4.72
Simojovel	3,723	23,717	6.37

Fuente: *VII Censo agrícola-ganadero,* México, INEGI, 1991.

tado en lo general- una zona de interés productivo o de inversión para las haciendas o, en la actualidad, para las empresas agrícolas.

La situación es diferente en otras regiones donde la apropiación de tierras por los latifundistas provocó que los grupos indígenas que las habitaban fueran despojados de sus asentamientos tradicionales y fueran expulsados a otras zonas o absorbidos por la economía finquera. Así ocurrió en zonas indígenas como Simojovel, Huitiupán y Chilón. Aquí las tierras de la hacienda fueron rápidamente fraccionadas entre los parientes de sus dueños como una estrategia para enfrentar las confiscaciones producto de la Reforma Agraria. Mediante este procedimiento, pudieron conservarse extensiones considerables de terreno cultivable o susceptible de ser empleado en la ganadería.[45] En estas zonas, la falta de tierra, las relaciones de explotación con los indígenas mediante la aparcería y el control económico y político de los mestizos ha sido una constante a través del tiempo. Los indígenas han tenido un papel subordinado, llevando sobre sus espaldas el auge agrícola y ganadero de las fincas sin gozar de sus beneficios, pero la economía finquera ha sido aparentemente pródiga al momento de compartir con la población indígena su crisis. Éstas fueron usualmente un buen negocio, hasta que se agudizaron las cíclicas crisis causadas por la efervescencia social campesina en contra del acaparamiento de tierras y las condiciones laborales que prevalecían en las mismas. A esta situación se conjuntaron el abandono del sector agrícola como resultado de las políticas

[45] Como expresa un "pequeño propietario" de Pantelhó: "Todas las tierras junto al río Grande pertenecieron a mi padre, y fue gracias a mí que logré que fraccionáramos las tierras para que a cada hijo le tocara su parte. Mi padre tuvo nueve hermanos que fueron los dueños de las tierras en los municipios de Pantelhó, Chenalhó, Simojovel y Chilón. Desde el año de 1921, cuando se comenzó a fraccionar la tierra con los agraristas, nosotros ya teníamos nuestros ranchos". Ranchero. Pantelhó.

neoliberales del Estado mexicano a partir de la década de los ochenta, con lo cual tanto la producción privada como la ejidal han decaído notablemente. Como respuesta a la crisis muchos finqueros preferirán que sus tierras sean invadidas, e incluso algunos de los entrevistados en el periodo de campo afirmaron que muchos de ellos incitaron las invasiones con el propósito de solicitar las indemnizaciones correspondientes, en su mayoría obtenidas por encima del valor comercial de los terrenos. Los finqueros prefirieron abandonar sus tierras a los indígenas que continuar en un negocio que decaía paulatina pero inexorablemente. El resultado es que si bien se fundaron algunos ejidos, la mayor parte de ellos subsiste en condiciones precarias, sin asistencia técnica y sujetos a constantes obstáculos por parte de comerciantes y productores privados para poder organizarse productivamente.[46]

Esta situación no debe llevarnos al engaño. De todas formas, la concentración de tierras en pocas manos es una situación que, pese a los diversos repartos agrarios, es en la actualidad uno de los focos de conflicto más importantes en la entidad.

Migración y arrendamiento de tierras

La migración en la región A

Quizás uno de los aspectos más interesantes y a la vez más difíciles de estudiar es la dinámica global sobre la migración estacional en las regiones definidas, ya que está asociado con la ausencia de información sobre el fenómeno tanto en sus aspectos cualitativos como cuantitativos.[47] Sin embargo, en términos generales, en la región A, la migración ha estado íntimamente relacionada con el denominado sistema de "enganchamiento" de trabajadores para las fincas cafetaleras cuya his-

[46] Al respecto puede verse la tabla 4 donde se muestra el número de ejidos que recibe asistencia técnica y cuenta con tecnología para realizar sus actividades agrícolas. Es evidente que los ejidos de la región B reciben una mayor asistencia técnica.

[47] Aunque es posible establecer algunas hipótesis bastante inexactas acerca los procesos migratorios permanentes al partir, por ejemplo, *de la diferencia entre la tasa de crecimiento de un municipio, menos la tasa de crecimiento anual,* este tipo de análisis presenta las siguientes deficiencias: en primer lugar, *no es posible establecer que un determinado número de personas, habiendo salido de un municipio, se hayan establecido en otro;* en segundo lugar, *no es posible establecer el tugar de donde provienen los migrantes.* Estas dos limitaciones afectan, evidentemente, la posibilidad de conocer los flujos migratorios. En términos generales, la dinámica migratoria es la siguiente: "de la zona tzotzil y tzeltal del altiplano central hacia la depresión central incluyendo la Frailesca, el Soconusco y la selva Lacandona. Asimismo, se identifican desplazamientos de la zona tzotzil, tzeltal y zoque de las montañas del norte y del altiplano hacia las zonas ganaderas de la planicie costera del golfo. Al interior de las áreas señaladas como de origen de desplazamiento los movimientos se realizan desde las pequeñas localidades marginadas hacia los centros con mayor desarrollo regional, como pueden ser las cabeceras municipales y la capital del estado". Teresa Pacheco M., *et al., Recursos y desarrollo de Chiapas hasta 1990,* Chiapas, Talleres Gráficos del Estado, 1992, p. 31.

Tabla 4

EMPLEO DE SEMILLAS MEJORADAS, HERBICIDAS E INSECTICIDAS, FERTILIZANTES Y ASISTENCIA TÉCNICA EN LOS MUNICIPIOS DE LAS REGIONES A Y B

Municipios	*Comunidades o ejidos*	*Total*	*Empleo de semillas mejoradas*	*Empleo de herbicidas e insecticidas*	*Empleo de fertilizantes*	*Reciben asistencia técnica*	*No reciben asistencia técnica*
Chalchihuitán	1	1	0	1	1	1	0
Chamóla	3	3	1	3	3	3	0
Chenalhó	10	10	2	8	10	6	0
Mitontic	1	1	0	0	1	1	0
Chilón	15	14	1	7	14	7	1
Tenejapa	3	3	0	1	3	2	0
Huitiupán	14	12	1	3	10	6	2
Pantelhó	5	4	0	4	4	3	1
Simojovel	29	19	1	17	15	9	10

Fuente: *Encuesta nacional agropecuaria ejidal 1988,* México, INEGI, 1989.

toria, como se ha dicho, se remonta a los inicios del cultivo del café en las costas de la entidad durante el siglo XIX. El trabajo del "enganchador" consiste en reunir un grupo de indígenas y enviarlos a una determinada finca. El "enganchador" principal, quien mantiene trato directo con los cafeticultores contrata, a su vez, "subenganchadores" que recorren los parajes o se sitúan en la cabecera municipal esperando a los indígenas que desean contratarse como peones. Entre el cafeticultor y el "enganchador" principal se establece el número aproximado de trabajadores que serán necesarios para la cosecha. Así, cuando los "subenganchadores" han proporcionado los trabajadores requeridos se suspende la contratación y los indígenas son enviados a una determinada finca. Un enganchador principal puede contratar un promedio de hasta 1 500 trabajadores, los cuales a su vez puede "comprar" a los "subenganchadores". Si se toma en cuenta que se calcula que el número de enganchados mediante el sistema oficial[48] para la cosecha del café en el Soconusco, y que provienen de los Altos, oscila en los 1 5 000 hombres[49] se observa que las ganancias no son despreciables. Los enganchados se trasladan, al igual que trabajadores de otras entidades, como es el caso de Oaxaca, Guerrero y Puebla, así como de Guatemala, a la región sur de la costa chiapaneca, donde la producción de café, algodón, cacao, caña de azúcar y plátano es muy importante. No obstante, el sistema de enganchamiento "oficial" ha sufrido la competencia de los enganchadores que envían directamente los finqueros que, de esta manera, se ahorran hasta una tercera parte del costo por peón contratado. Esto ha provocado una creciente desorganización del sistema de enganchamiento y una feroz competencia entre los finqueros para obtener sus peones. Otro factor que ha incidido en el debilitamiento del sistema de enganchamiento es la migración indígena desde Guatemala así como la búsqueda de otras oportunidades en los núcleos urbanos tanto de la entidad como de otras ciudades del sureste de México.

Casi todas las comunidades comprendidas en la región A muestran características similares en cuanto a destino de los migrantes, temporadas de migración y organización de los grupos migratorios. La migración se inicia usualmente en los primeros días de noviembre y, en promedio, los indígenas laboran dos meses en la recolección de café. La información etnográfica apunta a considerar como un hecho el reparto de las comunidades entre los diferentes enganchadores, ya que es común encontrar una constante en el nombre de las fincas a las cuales

[48] En el cual hasta se paga impuestos al municipio del que el emigrante provenga.

[49] Aún tomando en consideración a quienes migran independientemente y a los que son enviados a las fincas cafetaleras mediante el enganchamiento no oficial, la cifra alcanzaba, hace más de una década, los 30 000 hombres. Al respecto, una descripción del sistema de enganchamiento en los Altos de Chiapas se encuentra en Enrique Astorga Lira, *Mercado de trabajo rural en México: la mercancía humana,* México, ERA, 1985, pp. 34-36.

emigran los indígenas, mismo que difiere de una comunidad a otra. Habría que mencionar que también muchos indígenas no se contratan mediante los enganchadores sino que se desplazan en grupos y con sus propios recursos hasta aquella finca que consideran más conveniente por los salarios que ofrece. A pesar del viaje, es preferible trasladarse a las zonas cafetaleras del Soconusco que, por ejemplo, al cercano municipio de Pantelhó, donde sólo se les paga la mitad de lo que pueden obtener en el Soconusco. Cuando se regresa al paraje es posible que se hayan obtenido los ingresos suficientes como para subsistir hasta mayo, cuando se consigue trabajo en los deshierbes. Un indígena originario de Chalam, paraje de Mitontic, relata que las condiciones de trabajo en la finca en que ha laborado son las siguientes:

> Nos despiertan a las 3 de la mañana para que comamos; nos dan poquita comida: un vasito de frijolitos, muchas tortillas y un poco de café, hay a veces blanquillos cada ocho días.[50]

Debido a la crisis del sector agrícola, los flujos migratorios tradicionales se han modificado y cada vez es más frecuente encontrar, como ya se ha mencionado, migración a centros urbanos como Tuxtla Gutiérrez y Tapachula donde, con suerte, puede encontrarse empleo en la industria de la construcción. Esto ha tenido también efecto en las comunidades indígenas ya que las diferencias salariales entre el sector rural y la industria de la construcción ponen en desventaja a aquellos que requieren de mano de obra temporal para realizar sus cultivos y que tienen que pagar salarios más altos. Además de los flujos migratorios de los Altos a la región de mesoChiapas, en las tres últimas décadas se ha incrementado la migración permanente de los tzotziles y tzeltales hacia la selva Lacandona. Para el caso que interesa es igualmente importante la migración a ciudades como San Cristóbal de las Casas, lugar de asentamiento de un número creciente de población indígena.

Las expulsiones

El aumento de los cinturones de miseria alrededor de San Cristóbal de las Casas así como las migraciones a otras regiones de la entidad, sobre todo de los indígenas que pertenecen a grupos protestantes, es un fenómeno que ha marcado de manera definitiva la distribución poblacional en la entidad. No obstante, el fenómeno de las expulsiones de las distintas comunidades que abarcan la región A muestra sus efectos más evidentes en San Cristóbal, donde se fueron fundando colonias

[50] Informante indígena tztotzil. Chalam, Mitontic.

como Mazariegos y Nueva Esperanza, entre otros asentamientos.[51] Todos ellos han sido resultado de varias causas, dentro de las cuales destaca la expulsión de familias evangélicas o protestantes pertenecientes a diversas comunidades, especialmente Chamula. Pero el crecimiento de los cinturones indígenas alrededor de la ciudad de San Cristóbal también ha sido consecuencia de la falta de oportunidades en las comunidades.

El fenómeno de las expulsiones tiene sus raíces en una intrincada interacción de fenómenos económicos y culturales los cuales tienen su expresión más característica en el municipio de Chamula. La expulsión de aproximadamente 30 000 chamulas para 1994 por problemas cuya expresión más visible es el conflicto religioso tiene, aparentemente, una historia que se remonta a 1 974. En ese año se inician los enfrentamientos en Chamula por democratizar la estructura municipal. Una de las versiones sobre el conflicto que parecen más confiables indica que los parajes de Chamula (72 en total)[52] eligieron un candidato para la presidencia municipal mientras que, por su parte, los caciques designaron a otro; los dos, pertenecientes al partido oficial. Ante los conflictos de la votación por elegir alguno, el gobierno estatal favoreció la postulación de quien era apoyado por el grupo caciquil. Ante esto, el candidato que no fue designado buscó la candidatura por el Partido Acción Nacional, lo cual no impidió que perdiera las elecciones fraudulentas que se realizaron. Ante el descontento generado, los habitantes de varios parajes intentaron evitar el cambio ceremonial del bastón de mando.[53] El candidato perdedor comenzó una campaña en contra de los caciques donde:

> Domingo [...] empezó a decir al (s/c) gente que los caciques estaban robando, que para la fiesta de San Juan están pidiendo dinero, pero nada más se usa la mitad, nos están robando los caciques. En aparatos gritaba a la gente que estaban robando mucho.[54]

Como respuesta, los caciques idearon una estrategia donde:

> poco a poco fueron llamando a la gente desde la presidencia [municipal] y los empezaron a orientar. Les decían: ¿por qué ustedes están contra nosotros? ¿Cómo

[61] En la gráfica 3 se muestra el patrón de asentamiento actual de la mayoría de la población evangélica o protestante en la ciudad de San Cristóbal. Como puede observarse, la mayoría de ella habla lengua indígena, lo que es indicativo de la estrecha relación que existe entre la población indígena y condición religiosa.

[52] Esta cifra ronda alrededor del número de parajes mencionados por diversos informantes durante el trabajo de campo. Actualmente, el último censo realizado establece 120 núcleos de población (sin contar la cabecera municipal) en Chamula. Véase *Chiapas: conteo de Población* y *Vivienda 1995; resultados definitivos y tabulados básicos,* INEGI, México, tomo II, 1996, pp. 597-598.

[53] Un indígena tzotzil de Chamula nos dice: "Unos le quisieron quitar el bastón al Agustín (e/ *candidato ganador};* muchos de los parajes llegaron pero no se pudo, trajeron mucho militar, estaba muy vigilado; nadie se pudo acercar al Agustín". Informante indígena tzotzil. Chamula.

[54] Informante indígena chamula. San Cristóbal de las Casas.

Gráfica 3
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS. POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS NO CATÓLICA

Fuente: Sistema para la consulta de información censal (Scince), México, INEGI, 1990.

> van a creer en el Domingo [el candidato opositor] si es evangelista? ¿Porqué estás con ellos si todos ésos son evangelistas? Mira, tuvimos suerte de que no quemaran a San Juan; si vamos a tener otro candidato se va a acabar "el costumbre". Mira cómo hicieron aquí, rompieron la puerta del Palacio. Si van a estar así, a ustedes los va a correr el gobierno porque estás revuelto con el evangelista. Por eso provocaron el problema; las autoridades dijeron que no quieren a San Juan, que no quieren "el costumbre" y empezaron a correr gente de los parajes...[55]

Las expulsiones han mostrado ciclos muy probablemente asociados al ascenso y descenso del descontento comunal causado por la acción de los grupos que detentan el poder económico, político y religioso. Una hipótesis que se ha manejado para explicar las expulsiones es que éstas son una respuesta comunal a la escasez de tierra.[56] En efecto, quienes expulsan a los evangelistas pueden optar, en algunos casos, por el cultivo hortalicero de las "tierras abandonadas". Sin embargo, esto no puede ser considerado como la causa principal ya que -según nuestra información de campo- generalmente no se permite que otras personas las cultiven, aunque algunas veces pueden ser utilizadas para agostadero. La otra hipótesis, bastante conocida por cierto, afirma que el evangelismo rompe con las redes sociales comunitarias que operan tanto en el ámbito de aquellas actividades que son de interés social general como en el de las que se establecen para realizar los rituales religiosos. Ésta es también la razón principal que enarbolan los caciques para justificar las expulsiones. No obstante, como veremos a continuación, se requiere de una reflexión más detenida que se dirija al estudio de los intereses que afecta la creciente evangelización que se observa en la región A aunque habría que aclarar que este fenómeno no es privativo de ella.

Todo parece indicar que la estructura de poder caciquil que controla la producción de alcohol, el comercio y el transporte puede justificar la expulsión de los evangelistas por las razones antes mencionadas, pero los motivos de fondo se *relacionan con los intereses económicos y políticos que son amenazados por el evangelismo.* En efecto, *la actitud individualista y ascética de los evangelistas es un obstáculo a ciertos mecanismos de acumulación como son la venta de la parafernalia para las diferentes fiestas religiosas y el consumo de alcohol.* Un chamula expulsado nos dice:

> Los caciques venden trago y cerveza; el primero ellos mismos lo fabrican. Son gente que saben manejar las cosas muy bien, tienen camiones y camionetas de

[55] Informante indígena chamula. San Cristóbal de las Casas.

[56] La discusión sobre este punto ya ha sido abordada en la respuesta al artículo de Andrés Fábregas "Entre la religión y la costumbre", en *México Indígena,* núm. 23, México, INI, agosto de 1991, donde se refiere a dos artículos publicados anteriormente en la revista *México Indígena:* el de Carlos Monsiváis, titulado "Preguntas sobre identidad, religión y derechos humanos", *México Indígena,* núm. 21, México, INI, junio de 1991, y donde se hace referencia a mi artículo "Vivir para creer", en *México indígena,* núm. 19, México, INI, abril de 1991. La respuesta a Fábregas se encuentra en Héctor Tejera Gaona, "Poder y cultura", *Ojarasca,* núm. 1, México, octubre de 1991, op. 7-1 1.

Gráfica 3
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS. POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS NO CATÓLICA

Fuente: Sistema para la consulta de información censal (Scince), México, INEGI, 1990.

> van a creer en el Domingo [el candidato opositor] si es evangelista? ¿Porqué estás con ellos si todos ésos son evangelistas? Mira, tuvimos suerte de que no quemaran a San Juan; si vamos a tener otro candidato se va a acabar "el costumbre". Mira cómo hicieron aquí, rompieron la puerta del Palacio. Si van a estar así, a ustedes los va a correr el gobierno porque estás revuelto con el evangelista. Por eso provocaron el problema; las autoridades dijeron que no quieren a San Juan, que no quieren "el costumbre" y empezaron a correr gente de los parajes...[55]

Las expulsiones han mostrado ciclos muy probablemente asociados al ascenso y descenso del descontento comunal causado por la acción de los grupos que detentan el poder económico, político y religioso. Una hipótesis que se ha manejado para explicar las expulsiones es que éstas son una respuesta comunal a la escasez de tierra.[56] En efecto, quienes expulsan a los evangelistas pueden optar, en algunos casos, por el cultivo hortalicero de las "tierras abandonadas". Sin embargo, esto no puede ser considerado como la causa principal ya que -según nuestra información de campo- generalmente no se permite que otras personas las cultiven, aunque algunas veces pueden ser utilizadas para agostadero. La otra hipótesis, bastante conocida por cierto, afirma que el evangelismo rompe con las redes sociales comunitarias que operan tanto en el ámbito de aquellas actividades que son de interés social general como en el de las que se establecen para realizar los rituales religiosos. Ésta es también la razón principal que enarbolan los caciques para justificar las expulsiones. No obstante, como veremos a continuación, se requiere de una reflexión más detenida que se dirija al estudio de los intereses que afecta la creciente evangelización que se observa en la región A aunque habría que aclarar que este fenómeno no es privativo de ella.

Todo parece indicar que la estructura de poder caciquil que controla la producción de alcohol, el comercio y el transporte puede justificar la expulsión de los evangelistas por las razones antes mencionadas, pero los motivos de fondo se *relacionan con los intereses económicos y políticos que son amenazados por el evangelismo.* En efecto, *la actitud individualista y ascética de los evangelistas es un obstáculo a ciertos mecanismos de acumulación como son la venta de la parafernalia para las diferentes fiestas religiosas y el consumo de alcohol.* Un chamula expulsado nos dice:

> Los caciques venden trago y cerveza; el primero ellos mismos lo fabrican. Son gente que saben manejar las cosas muy bien, tienen camiones y camionetas *de*

[55] Informante indígena chamula. San Cristóbal de las Casas.

[56] La discusión sobre este punto ya ha sido abordada en la respuesta al artículo de Andrés Fábregas "Entre la religión y la costumbre", en *México Indígena,* núm. 23, México, INI, agosto de 1991, donde se refiere a dos artículos publicados anteriormente en la revista *México indígena:* el de Carlos Monsiváis, titulado "Preguntas sobre identidad, religión y derechos humanos", *México indígena,* núm. 21, México, INI, junio de 1991, y donde se hace referencia a mi artículo "Vivir para creer", en *México indígena,* núm. 1 9, México, INI, abril de 1991. La respuesta a Fábregas se encuentra en Héctor Tejera Gaona, "Poder y cultura", *Ojarasca,* núm. 1, México, octubre de 1991, op. 7-11.

> transporte que van de Chamula a San Cristóbal [...] Están enojados con los evangelistas porque ya no toman alcohol, porque ya no guardan la tradición y porque ya no les compran trago.[57]

Los caciques han manipulado los lazos comunitarios de los habitantes indígenas en cuanto a que éstos no cooperan con su comunidad para generar cierto consenso que les permita justificar las expulsiones.

La migración permanente a San Cristóbal no parece tener como causa principal la pobreza y la necesidad de obtener un trabajo alternativo al agrícola -aunque ésta no puede desecharse por completo- sino el proceso de expansión del protestantismo que es, en realidad, una de tantas expresiones del profundo conflicto social generado en las comunidades a través del tiempo. En dicho conflicto se entremezclan la creciente diferenciación social intracomunal, el mantenimiento del poder político por una élite caciquil ligada a la estructura político-religiosa "tradicional", como los indígenas la denominan, y a las autoridades constitucionales y, como respuesta, el desplazamiento de las tensiones sociales hacia una problemática de carácter religioso, que ha favorecido el mantenimiento y validación de las estructuras de poder. La estrategia ha sido muy simple: fortalecer la cohesión interna a través de inventar un "enemigo común". Un expulsado de Chamula señala:

> El presidente (municipal) es el que da la orden para que los agentes de cada paraje nos saquen. El agente, si hay creyente manda para correrno s y venirse aquí. Han salido de Chilojubeltic, Pacchetic, Patoctic y Milpoleta. De allá han sacado mucha gente, todavía sigue saliendo gente. Sólo quedan los que toman trago; las tierras quedan libres, mi terreno esta "enmontado", ya no me dejan entrar a ver mi tierra [...] dicen que nos van a matar, por eso ya no voy.[58]

Sin embargo, las expulsiones no solamente han afectado a las familias evangelistas, sino también a las católicas cuya salida parece estar íntimamente relacionada con la postura que la diócesis de San Cristóbal tomó tanto en apoyo a los chamulas expulsados como, en general, a los grupos étnicos de la región A. En efecto, de una actividad asistencial, la Iglesia pasó desde hace más de dos décadas, entre otras actividades, a la defensa de los expulsados de Chamula, realizándose una unión táctica con los protestantes. Estos también han modificado su actitud pasiva asumiendo el derecho tanto de cultivar sus tierras como de retornar a sus comunidades.

[57] Informante indígena chamula. San Cristóbal de las Casas.
[58] Informante indígena chamula. San Cristóbal de las Casas.

La migración en la región B

Por lo que se refiere a la región B, Chilón y Pantelhó son municipios de atracción de migrantes. Los datos de campo muestran que en el municipio dé Chilón el corte del café ocupa grandes cantidades de mano de obra indígena estacional[59] proveniente de municipios como Oxchuc. Además, en Pantelhó se encuentran núcleos de población originaria de municipios como Tenejapa, Chilón y Yajalón obligados a migrar debido a la escasez de tierras. Así se fundaron comunidades como *El Porvenir, San Joaquín, San Fernando* y *Guadalupe.* Por lo demás, la adquisición de grandes extensiones de las tierras en este municipio por parte de oriundos de Tuxtla Gutiérrez, Yajalón y San Cristóbal de las Casas ha incidido en la estructura de la tenencia de la tierra.[60] Como resultado, la migración de carácter temporal es importante, sobre todo en el caso de los campesinos empobrecidos y de los peones agrícolas. Sin embargo, estos lugares pueden clasificarse como zonas de atracción de trabajadores más que de expulsión.

Huitiupán presenta la característica de atraer menor cantidad de trabajadores que otros municipios de la región, lo que se explica al considerar que su importancia productiva es desplazada por el municipio adyacente, Simojovel de Allende. En realidad, en Huitiupán la producción y el comercio dependen de Simojovel. Independientemente de que se siembra café en ejidos, fincas y ranchos, habría que considerar que la aparcería permite -o permitía, ya que muchos de los ranchos y fincas han sido tomados por sus antiguos trabajadores- a los propietarios de las tierras disponer de trabajadores en los momentos en que los requieren, lo que resuelve la necesidad de los mismos durante la cosecha de café.[61] Es más frecuente que los choles y tzeltales de Huitiupán se trasladen a Simojovel para emplearse como peones agrícolas o acudan a la relativamente cercana ciudad de Villahermosa para trabajar en la industria de la construcción. Por lo demás, al igual que Simojovel, Huitiupán ha *disminuido su producción cafetalera y ganadera por efecto de la reorganización de las relaciones de producción agrícolas generada por los movimientos de toma de tierras* y las crisis generadas por los enfrentamientos políticos. Los indígenas que tomaron las fincas y los ranchos desde hace más de una década abandonaron el cultivo del café y se dedicaron a sembrar cultivos para la subsistencia. Como resultado,

[59] Aunque no puede descartarse el hecho de que una fracción de los migrantes se establezca en el municipio realizando actividades relacionadas con el comercio y los servicios, sobre todo si se toma en cuenta la fuerte expansión productiva del mismo.

[60] Según la información de campo, es frecuente que éstos sean propietarios de ranchos de más de 1 00 hectáreas.

[61] Aunque los ejidos de Huitiupán también producen café, el cultivo es, en la mayoría de los casos, realizado por la familia campesina y, por tanto, el número de peones contratados es en general muy limitado.

se contrajo la demanda de trabajadores, razón por la cual estos municipios dejaron de ser centro de concentración de trabajadores migrantes.[62] La amenaza de construcción de la presa hidroeléctrica *Itzantun* convirtió hace algunos años a la migración permanente del conjunto de la población de Huitiupán en una realidad que parecía ineludible. El gobierno estatal generó un programa de traslado de peones acasillados y campesinos sin tierra a la región de Marqués de Comillas, en la selva Lacandona. Algunas fincas y ranchos que habían pasado a manos de los peones se negociaron con éstos o sus antiguos dueños para ser convertidas en áreas donde reubicar a la población asentada en la cabecera municipal. Los que solicitaron tierras debieron viajar a los Nuevos Centros de Población Ejidal situados en la frontera con Guatemala a riesgo de quedarse sin medios para subsistir si decidían permanecer en el municipio.[63] Cabe aclarar que hasta la fecha, y ante los problemas sociales y políticos que se generarían como resultado de que el embalse de la presa obligue la reubicación de toda la población de la cabecera municipal y sus alrededores, el proyecto de la Comisión Federal de Electricidad no se ha llevado a cabo.

Arrendamiento de tierras y aparcería

El arrendamiento de tierras por parte de los indígenas tzotzil-tzeltales de la región A se manifiesta en tres formas: el arrendamiento extrarregional, en especial en mesoChiapas; el arrendamiento intermunicipal mediante la renta de tierras en municipios donde se obtienen mejores rendimientos por unidad de trabajo y por último, el arrendamiento intramunicipal.

El arrendamiento extrarregional se encuentra asociado con la migración temporal. Un indígena tzotzil nos expresa su razonamiento con respecto a la migración temporal que realiza para arrendar tierras, afirmando:

> Me voy a ir a Pujiltic. De peón no, porque la paga es muy poca. Mejor voy a alquilar tierras. Me voy a llevar mi machete y mi pala y ahí me quedo tres meses. Me voy a llevar a mi mujer y a mis hijos porque ¿aquí quién los mantiene? ¡Nadie! Allá busco quien rente casa. Cobran poco. También consigo algo de carne, maíz o frijol. Lo consigo prestado porque no tengo con qué pagar. Después de que siembro me vengo acá a Mitontic y luego regreso a Pujiltic cuando ya está el

[62] Por el contrario, la poca demanda de trabajadores agrícolas es en la actualidad una constante.

[63] De esta manera, Huitiupán, un municipio que se había convertido en una alternativa ante la saturación comercial y la escasez de trabajo para la población de Simojovel de Allende -por lo que muchos habitantes de este municipio se habían trasladado al primero-, ante las nuevas circunstancias, dejó de serlo y ahora los trabajadores deberán buscar mejor suerte en otros lugares.

> maíz. Al patrón le tengo que dar dos fanegas por cada tablón que siembre. Hay veces que hago dos o tres tablones. Entonces vendo la mitad del maíz, la otra me la como yo, como en el otro año. Si hago nada más un tablón, mejor nos lo comemos todo.[64]

El arrendamiento de hasta dos hectáreas es común y, según los resultados de la cosecha, se pagan una o dos fanegas (de aproximadamente 80 kilos cada una) al arrendador. El arrendamiento de tierras en las mesetas centrales de Chiapas parece ser un proceso creciente entre los indígenas de la región A. Por su parte, dicho arrendamiento ha desempeñado un papel significativo en el impulso de la ganadería extensiva ya que:

> por medio de este sistema, algunos campesinos autóctonos invierten su trabajo en extensas parcelas rentadas en vez de cultivar intensiva e infructuosamente sus milpas alteñas. Así resuelven -por lo menos temporalmente- el problema clave que surgió hace varias décadas en sus propias comunidades: la falta de tierras agrícolas en relación con el crecimiento de la población en el altiplano central. De igual manera, las relaciones entre arrendatarios y ganaderos permiten a estos últimos invertir sus capitales en aquellos negocios que les rinden el beneficio más inmediato. En vez de construir obras de riego, por ejemplo, o de mejorar sus pastos, estos hacendados utilizan su dinero para comprar sementales, para incrementar el tamaño de sus hatos, y para aumentar sus propias actividades comerciales.[65]

Por lo que se refiere al arrendamiento intermunicipal, éste es una práctica frecuente en algunos municipios de la región A. Por ejemplo, en Chenalhó siempre es posible encontrar tierras para arrendar. El arrendamiento no necesariamente es para cultivar ya que asimismo se alquilan, por ejemplo, tierras con árboles frutales. En esta comunidad se rentan tierras a indígenas que vienen de municipios como Chalchihuitán y Pantelhó. El trato usual consiste en la entrega de una hectárea por la cual, al final de la cosecha, se pagan a su dueño entre 60 y 100 mazorcas de maíz.

La relación entre la actividad hortícola y el arrendamiento en la región A ha sido estrecha, ya que en los lugares donde dicha actividad es o ha sido importante también se ha generado la formación de unidades productivas que por medio del arrendamiento pueden ampliar sus extensiones de terreno. De esta forma, encontramos que el cultivo del maíz ha sido desplazado en cierta medida por el de hortalizas y, además, que donde se incrementó el cultivo de hortalizas existe una mayor migración de *arrendatarios hacia las mesetas centrales de la entidad.* Es

[64] Informante indígena tzotzil. Mitontic.

[65] Robert Wasserstrom, "La tierra y el trabajo agrícola en la Chiapas central: un análisis regional", *Revista Mexicana de Sociología,* núm. 3, vol. XXXIX, año XXX:X, lis, UNAM, México, p. 1062. Sobre las características de la estructura de clases en los valles centrales y los movimientos sociales que se generaron hace más de una década en la región véase María Teresa Castillo y Gonzalo Hernández Díaz, *Campesinos, terratenientes y empresarios agrícolas en los valles centrales de Chiapas; contribución al análisis de clase regional,* Documentos del CIES, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, Chiapas, 1980.

decir, muchos indígenas prefieren rentar sus tierras y, a su vez, convertirse en arrendatarios en los valles centrales de Chiapas.

En esta región, diversas instituciones y organismos nacionales e internacionales han financiado proyectos para impulsar la producción hortícola. En un tiempo, el Instituto Nacional Indigenista, la Secretaría de Agricultura y Ganadería, el gobierno del estado y la FAO, por mencionar sólo algunas, implantaron diversos programas de frutales, flores, repollo y rábanos, entre otros. La mayoría de los mismos han mostrado sus límites debido a que no se planifican con base en las necesidades expresadas por las propias comunidades por lo que, cuando los financiamientos se agotan existe, una alta probabilidad de que el programa se derrumbe. La participación de las comunidades muchas veces no responde a un interés en los propósitos principales de los proyectos sino que se encuentra asociado a las ventajas marginales que su participación en ellos puede acarrearles debido a los subsidios implícitos a dichos proyectos como, por ejemplo, la posibilidad de obtener fertilizantes a costos menores que en el mercado. Es importante precisar que todo este tipo de programas de desarrollo encuentran una fuerte resistencia por parte de la oligarquía terrateniente. Por ejemplo, el incremento de los ingresos por venta de frutas, verduras y flores en esta región es considerado por los finqueros cafetaleros como un atentado a sus intereses, ya que disminuye los flujos de trabajadores hacia sus fincas. La presión política que ejercen éstos y otros grupos económicos y políticos sobre el gobierno estatal y federal para obstaculizar la marcha de estos programas ha sido, la más de las veces, bastante eficiente. Cualquier programa que pretenda mejorar las condiciones sociales de los indígenas siempre se ha enfrentado con resistencias y obstáculos en muy diversos niveles.[66] No obstante, la región vivió un fuerte impulso en el cultivo de hortalizas asociado tanto a su éxito productivo en ciertas zonas -lo que impulsó a otros a seguir el ejemplo-, como a la influencia de los jornaleros quienes, al adquirir experiencia en municipios como Zinacantán y Chamula, lo extendieron a otras zonas de la región. El repollo fue uno de los primeros cultivos que se expandió rápidamente, lo que estuvo asociado a su resistencia a las heladas, facilidad de cultivo y gran economía en trabajo e insumos. Si bien este producto generó el conocimiento de nuevas técnicas de cultivo, al mismo tiempo y con el incremento de la producción lanzada al mercado se generó un desplome en su precio. A mediano plazo también se enfrentaron problemas de degeneración del producto debido a la necesidad de ofertar la mejor producción y guardar la más deteriorada como semilla. En síntesis, la horticultura tuvo un importante papel en la reciente especialización de las actividades agrícolas que muestra la región A. Por ello, como ya

[66] Véase Enrique Astorga Lira, *op. cit.,* p. 18.

hemos mencionado, en los casos en que las condiciones lo hacen posible, las tierras alteñas se utilizan en la siembra de hortalizas mientras que se buscan tierras en la meseta central para cultivar los productos de subsistencia tradicionales. Como consecuencia, el cultivo de hortalizas ha tenido periodos de flujo en que desplaza la producción de maíz e incrementa la contratación de trabajadores cuando las superficies cultivadas en los valles centrales exceden la mano de obra de las familias arrendatarias. También ha generado en los indígenas una mayor dependencia de los mercados.

Por lo que se refiere a la región B, ya hemos expuesto que la aparcería ha sido el mecanismo tradicional mediante el cual los finqueros han obtenido los trabajadores que requieren. El acaparamiento de tierras en régimen de propiedad privada desde mediados del siglo XIX obligó a los indígenas a insertarse en un sistema de relaciones que se ha erosionado, lo que provocó conflictos agrarios en diversos municipios. Además, el "enganchamiento" parece no existir o, en todo caso, no tiene la importancia que presenta en la región A. Debido a lo anterior, los indígenas se enfrentan a mayores dificultades para obtener sus ingresos mediante el trabajo migratorio. Éste es, quizás, uno de los elementos que en los últimos años ha incidido en la lucha indígena por la tierra. Podemos aventurar que los fenómenos migratorios propios de esta región dejan abierta la posibilidad de que los habitantes de las comunidades puedan obtener ingresos de otras fuentes, lo que actúa como válvula de escape ante la creciente presión sobre la tierra. No son frecuentes los movimientos de reivindicaciones agrarias porque las tierras tienen carácter comunal, se encuentran fragmentadas y en posesión individual de grupos familiares. Lo que sí es una constante en la convivencia intercomunal son los conflictos por linderos.

Hemos afirmado que la dinámica en que se encuentra la mayor parte de la población indígena no puede ser explicada exclusivamente por su relación con otros sectores sociales que actúan en el ámbito de las relaciones económicas y políticas extracomunales, si bien tampoco pueden entenderse solamente con referencia a la dinámica que se da al seno de la comunidad. Dicha dinámica es causa y efecto de procesos sociales que se interrelacionan e influyen recíprocamente. Hemos visto que, en términos generales, las comunidades indígenas se constituyeron como tales a partir de condiciones sociopolíticas y económicas que hicieron necesaria su existencia sin que por ello deban menospreciarse las luchas de los propios indígenas por mantener sus espacios de producción y reproducción social. En este sentido, la comunidad parece estar sujeta a jugar un papel que se transforma con el tiempo conforme lo hacen las relaciones socioproductivas y políticas en la entidad. La comunidad se reorganiza bajo nuevas condiciones que provocan tensiones y dan lugar a rupturas y conflictos en diversos niveles de su organi-

zación interna. Así, por ejemplo, la irrupción de los organismos estatales, que modifican a las comunidades tanto en términos económicos, como políticos y educativos, incide, hasta cierto punto, en su organización y funcionamiento. La esfera político-religiosa se funde con la esfera político-institucional y los programas de desarrollo socioeconómico y educativo reorganizan los espacios de relación comunal. También es cierto que las organizaciones cooperativas de producción, comercialización y artesanales generan nuevos espacios de cohesión e identidad[67] que difícilmente se ajustan al funcionamiento de las estructuras políticas tradicionales. Sin embargo, habría que aclarar que, debido a la debilidad y lentitud con que las estructuras institucionales operan dentro de las comunidades, el proceso de transformación comunal se manifiesta a largo plazo. El hecho de que solamente participe un restringido número de habitantes en organizaciones productivas y de comercialización; el burocratismo de las acciones de las entidades estatales y federales; la oposición al mejoramiento de las condiciones de vida indígena por parte de los grupos de interés económico y político tanto internos como externos a la comunidad, así como la resistencia de los habitantes de las comunidades a participar en proyectos estatales o independientes o impulsar su propia organización para realizarlos contribuyen a ello.

Las condiciones cambiantes en la formación social chiapaneca han transformado las relaciones intracomunales y extracomunales. Los datos de campo indican que muy probablemente gran parte de la producción de subsistencia de los integrantes de las comunidades estudiadas se está efectuando en las mesetas centrales de la entidad. Esto, debido a que en las tierras de la región A se ha incrementado la horticultura y, concomitantemente a ésta, el arrendamiento. A su vez, los indígenas arriendan tierras en las mesetas centrales. Asistimos a un proceso como el que se inició a principios de siglo, con los consecuentes beneficios para los ganaderos de esta zona. Otra vez se están empleando tierras marginales para el cultivo, lo que permite a los criadores de ganado invertir sus recursos en otras actividades y, al mismo tiempo, contar con nuevos espacios para sus hatos. De esta forma, actividades como la horticultura han beneficiado indirectamente a los arrendatarios de la región A, ha permitido la expansión de la ganadería en las mesetas centrales, y no ha afectado mayormente los intereses de los finqueros del Soconusco.

[67] Espacios más relacionados con actividades propiamente económicas que con similitudes de tipo étnico.

Procesos políticos e identidad cultural

Los contenidos de la identidad imprimen formas específicas a las luchas indígenas de las regiones estudiadas. En la región A la comunidad como núcleo integrador de sus habitantes persiste aun cuando se han profundizado tanto la diferenciación social interna como los conflictos político-religiosos. La resistencia y lucha de la comunidad étnica para mantenerse como tal mediante mecanismos corporativos de control interno, y la exitosa resistencia al cambio que históricamente ha manifestado la oligarquía chiapaneca, en especial la ubicada en San Cristóbal, son el fundamento más general de la instauración de esta región de dominación étnica que se mantiene pese a las transformaciones políticas y económicas del país.

La estructura corporativa comunal también ha preservado un conjunto de expresiones culturales, a las cuales los indígenas denominan como "tradición" o "el costumbre".[1] En dicha tradición, la unidad y pertenencia a la comunidad se sustenta y expresa en la colaboración en actividades comunales y religiosas.[2]

La organización en parajes y barrios indígenas es la estructura predominante de la región. No obstante, en cada una de las comunidades estudiadas encontramos diferencias económicas entre sus habitantes, generalmente enlazadas al control del poder político que se concentra en un pequeño grupo de comerciantes y caciques indígenas; posiblemente el caso más típico sea Chamula. Sin embargo, *la diferenciación económica no es causa suficiente, ni tendría por qué serlo, para provocar una profunda fractura de las relaciones sociales en las comunidades.* No obstante los constantes conflictos, la cohesión social se man-

[1] Estas comunidades mantienen, en realidad, una serie de reglas coercitivas que generan que el comportamiento de sus integrantes se mantenga dentro de los patrones y valores socialmente reconocidos. Esto no significa que dichos valores sean, como diría Durkheim, equivalentes a una "solidaridad mecánica" sino que, de hecho, es posible encontrar diversos mecanismos represivos para mantener a los individuos en las pautas de comportamiento marcadas por dichos valores. Recuérdese que diversos antropólogos, entre ellos Pozas, mencionan como un mecanismo de presión y de castigo la designación para ciertos "cargos" dentro de la estructura religiosa a aquellos que, se considera, se han apartado de las normas. Sobre la solidaridad orgánica y mecánica véase Héctor Tejera Gaona, *La antropología funcionalista,* México, INAH, 1996.

[2] Al respecto véase *infra.*

tiene muy probablemente debido a que *los mecanismos de acumulación del sector caciquil están estrechamente ligados* -además del arrendamiento de tierras y el control del transporte- *al ritual* (venta de alcohol, velas, refrescos, flores, etcétera), y se sustentan en el control de los elementos fundamentales de la identidad indígena como es el caso de la religión tradicional. Es precisamente a causa del ritual y de su importancia como fuente de enriquecimiento que la reacción de las autoridades municipales -asociadas con el poder económico- contra la penetración de los grupos protestantes en diversos municipios se ha manifestado con especial violencia.

Es probable que el aumento en el número de creyentes protestantes y evangélicos pueda explicarse como una *reacción negativa de algunos sectores de la población indígena ante las obligaciones económicas y sociales impuestas e implicadas por la conservación de las "costumbres tradicionales".* Al propugnar por una existencia ascética, *el protestantismo y aun el catolicismo se han convertido en una de las vías por medio de la cual una parte de la población indígena se ha rebelado ante la extracción de excedentes y el consumo implicados, sobre todo, en los cargos político-religiosos y las cooperaciones en trabajo y en dinero para las festividades religiosas tradicionales.* La organización política al interior de las comunidades para enfrentarse a este tipo de formas de explotación no parece haber avanzado, a pesar de la resistencia manifestada por algunos parajes dispersos de Chamula, Mitontic, Tenejapa y Chalchihuitán. Si bien se han formado algunos grupos disidentes, existen múltiples obstáculos para la formación de una organización consolidada que luche por la defensa de los derechos indígenas al seno de las comunidades y que, además, tenga posibilidad de acceder a puestos políticos y administrativos controlados por los caciques o por grupos de poder de reciente aparición. En relación con lo anterior habría que mencionar que solamente los maestros bilingües sobre los cuales se hablará más adelante, han logrado obtener puestos políticos en algunas de las comunidades de la región recibiendo, además, el apoyo de instituciones gubernamentales tales como la Subsecretaría de Asuntos Indígenas (SUBSAI) del estado y el INI. A causa de su ascendencia sobre algunas comunidades (sobre todo si son miembros originarios de éstas), los profesores bilingües se han constituido en los impulsores clave de las transformaciones en la esfera político-económica tradicional.[3] Ésta ha sido una forma mediante la cual las instituciones gubernamentales han logrado ejercer cierta influencia sobre la vida económica, social y política comunitaria; *los maestros actúan como modernos intermediarios políticos entre las comunidades y el gobierno.* La influencia arriba aludida es,

[3] Véase *infra.*

en el caso de Chamula, todavía mínima ya que el grupo de la presidencia municipal se encuentra más ligado a las formas tradicionales de poder que a las instituciones políticas y de desarrollo económico y social presentes en la región.

Las diferencias en la formación y organización de ambas regiones permite, en parte, explicar las causas por las cuales el indígena de la región B perdió las bases socioeconómicas necesarias para la reproducción de su organización sociocultural tradicional convirtiéndose en aparcero en fincas y ranchos o en ejidatario. Subsistiendo en el ámbito de las grandes fincas, bajo condiciones de explotación sermiserviles, parece haber mantenido rasgos muy similares desde finales del siglo XIX. La hacienda y la finca existentes en esta región desestructuraron y asimilaron a la comunidad indígena modificando substancialmente sus condiciones socioculturales. Como consecuencia, si bien ha conservado algunas de sus costumbres y creencias, sus particularidades lo hacen más similar con el campesinado mestizo de otras zonas en cuanto a sus concepciones en el terreno económico y político.

En esta región, el incremento en número y productividad de fincas cafetaleras y ganaderas desde el siglo pasado hacen necesaria e impulsan la formación de un creciente sector comercial.[4] Así, se crean centros de población mestizos que generalmente se transforman en cabeceras municipales. Su crecimiento demográfico y económico en detrimento y a costa de la población indígena -muchas veces inmigrante-, ha generado una organización sociocultural regional donde ésta tiende a dominar la vida política.

Tabla 5
ESTABLECIMIENTOS COMERCIALES EN LAS REGIONES A Y B

Municipios	*Comercio al por menor (alimentos y bebidas)*	*Comercio al por mayor (alimentos y bebidas)*	*Comercio ai por menor otros productos*	*Total de comercios*
Chalchihuitán	7			7
Chamula	-		-	53
Chenalhó	20		6	26
Mitontic	6			6
Tenejapa	28			28
Pantelhó	41		7	48
Huitiupán	20		4	24
Chilón	38		0	55
Simojovel	-		-	122

Fuente: *X Censo comercial y de servicios,* 1989, México, INEGI, 1990.

[4] Como puede observarse en la tabla 5, la diferencia entre el número de establecimientos de la región A y B son notables. El comercio en la región B es más dinámico.

En contraste, el papel de las comunidades étnicas de la región A como grandes reservas de trabajadores indígenas no modificó sustancialmente sus condiciones al desintegrarse la organización latifundista de la región, y su organización sociocultural y política se mantuvo. A esta situación contribuyó el hecho de que las comunidades de esta región se encuentran ubicadas en terrenos de baja productividad, a los cuales fueron relegadas desde la Colonia, y también por su larga historia de resistencia. Como resultado, se cristalizó su organización sociocultural (lazos de parentesco, organización para el trabajo, creencias y "santos" comunes, etcétera) aunque ello también *facilitó la constitución de un marco de relaciones sociales particulares que permiten su explotación.*

Características de la identidad cultural

El proceso histórico que caracteriza a las dos regiones y que provoca la persistencia o la destrucción de los factores socioculturales particulares propios de los indígenas tzotzil-tzeltales tiene, a su vez, efectos en los factores de cohesión e identidad comunitarias y, por lo tanto, en las relaciones intracomunales, extracomunales y regionales. Se ha señalado que la identidad étnica de los habitantes de los diferentes municipios integrantes de la región A se sustenta en la pertenencia a la comunidad. Un individuo sólo es considerado como miembro de la comunidad en tanto que no solamente haya nacido ahí sino que además participe de sus reglas y costumbres. El uso del vestido, la lengua, la cooperación, ya sea en trabajo o monetaria, y su posible elección como autoridad, la cual implica determinadas responsabilidades (designación a la que, en algunos lugares no puede rehusarse a riesgo de ser encarcelado), son aspectos de la vida social que generan y reproducen las redes de relaciones sociales propias de los espacios comunales. La comunidad está asociada con el origen de sus integrantes, pero el nacimiento o ubicación en el territorio no es el rasgo exclusivo que genera la integración, sino que se combina con la participación social. La relación intra e intercomunitaria entre los indígenas tiene como referentes inmediatos las particularidades de la vestimenta, el santo de adscripción y, obviamente, el lugar de donde se proviene. En términos generales, la identidad se construye y racionaliza a partir de la singularidad de tales aspectos. Estas expresiones identitarias tienen su origen histórico en las políticas coloniales del repartimiento y la congregación de las comunidades dispersas en pueblos, y con base en ellas se establecen las raíces de una *identidad de carácter comunitario que destruye la identidad étnica global.*

Sin embargo, habría que aclarar que los elementos identitarios que los indígenas emplean como autorreferentes se ubican en un espacio coyuntural y situacional, y se modifican con base en el contexto cultu-

ral y político en que se ubican. Por ejemplo, es posible observar que, en algunos casos, las diferencias que se expresan entre los indígenas de una u otra comunidad se resuelven en expresiones identitarias mayores, tales como afirmar en determinadas situaciones y como reacción ante los ladinos o mestizos, que todos son indígenas, hablan el mismo idioma (tzotzil o tzeltal), pertenecen a los Altos de Chiapas, al estado de Chiapas o, en última instancia, que son mexicanos, recurriendo también a la igualdad ante Dios. Sin embargo, dichas expresiones de la identidad no son, en sí mismas, indicadores de la existencia de cierta solidaridad y cohesión entre los indígenas como se muestra en las relaciones comerciales y en los enfrentamientos que libran algunos parajes en contra de las estructuras caciquiles, los cuales no logran conjuntar al grueso de la población de una comunidad. Si bien algunos aspectos de dicha identidad pueden facilitar en algún momento la formación de organizaciones más amplias, sobre todo de enfrentamiento hacia la sociedad mestiza, no parecen incidir en la organización política interna. Llama la atención que, por el contrario, sea la conversión religiosa la forma de resistencia más usual de quienes se niegan a continuar obedeciendo las normas comunitarias de participación.

La situación arriba descrita adopta matices diferentes cuando se analizan las estructuras de identidad socioétnica que hallamos en los grupos de la región B. La inexistencia o destrucción de la organización comunitaria que se presentó en dicha región es un aspecto que incide en el hecho de que la identidad, *más que sustentarse en aspectos como el territorio, la lengua, el vestido o las costumbres tradicionales, se encuentre íntimamente relacionada con la pertenencia a un determinado sector social.* En Chilón, por ejemplo, los indígenas expresan que consideran iguales a ellos a los llamados *ladinos pobres.* El racionamiento que permite conjuntar a ambos grupos, independientemente de sus diferencias en costumbres y tradiciones, es que *ambos son campesinos.* Aunque el autodenominarse como campesino es también una forma de defensa ante la designación despectiva de "indio", tanto en este municipio como en Simojovel y Huitiupán, el "ser campesino" (aparcero para el caso de ranchos y fincas), más que la pertenencia a la comunidad, es el sustento de una percepción identitaria más amplia que la comunitaria. *Esto puede explicar, en parte, la ausencia de fuertes conflictos por la penetración del protestantismo en esta región.* Los integrantes de las comunidades en la región A pueden concordar con la apreciación de que quienes abandonan la tradición y abrazan esta doctrina religiosa atentan contra los fundamentos de cohesión e identidad fundados en los lazos de solidaridad y cooperación del grupo.[5] Esta impresión, pro-

[5] Independientemente de que estos lazos, como se ha dicho anteriormente, permitan la explotación del grupo por parte de aquellos que detentan el poder económico, político y religioso.

movida por los caciques para expulsar a quienes atenían contra sus fuentes de ingreso, solamente tiene eficacia si las obligaciones sociales comunitarias de tipo económico y religioso forman parte de la percepción social. Como en la región B la identidad social parece sustentarse más en la similitud de condiciones sociales que en los lazos comunitarios de participación social, la conversión religiosa de algunos de sus integrantes no se percibe como un atentado.[6]

Partiendo de que la reacción en contra del protestantismo está más relacionada con los mecanismos de acumulación en la región A, es posible explicar las razones por las cuales su expansión en la región B no ha sido causa de constantes enfrentamientos. Es más, en términos políticos, los indígenas protestantes son, por lo general, apáticos hacia los problemas sociales que les rodean. En este sentido, se puede incluso decir que la conversión religiosa ha tenido un efecto mediatizador en los conflictos sociales que se expresan en la región.

Los límites de la identidad: las relaciones comerciales

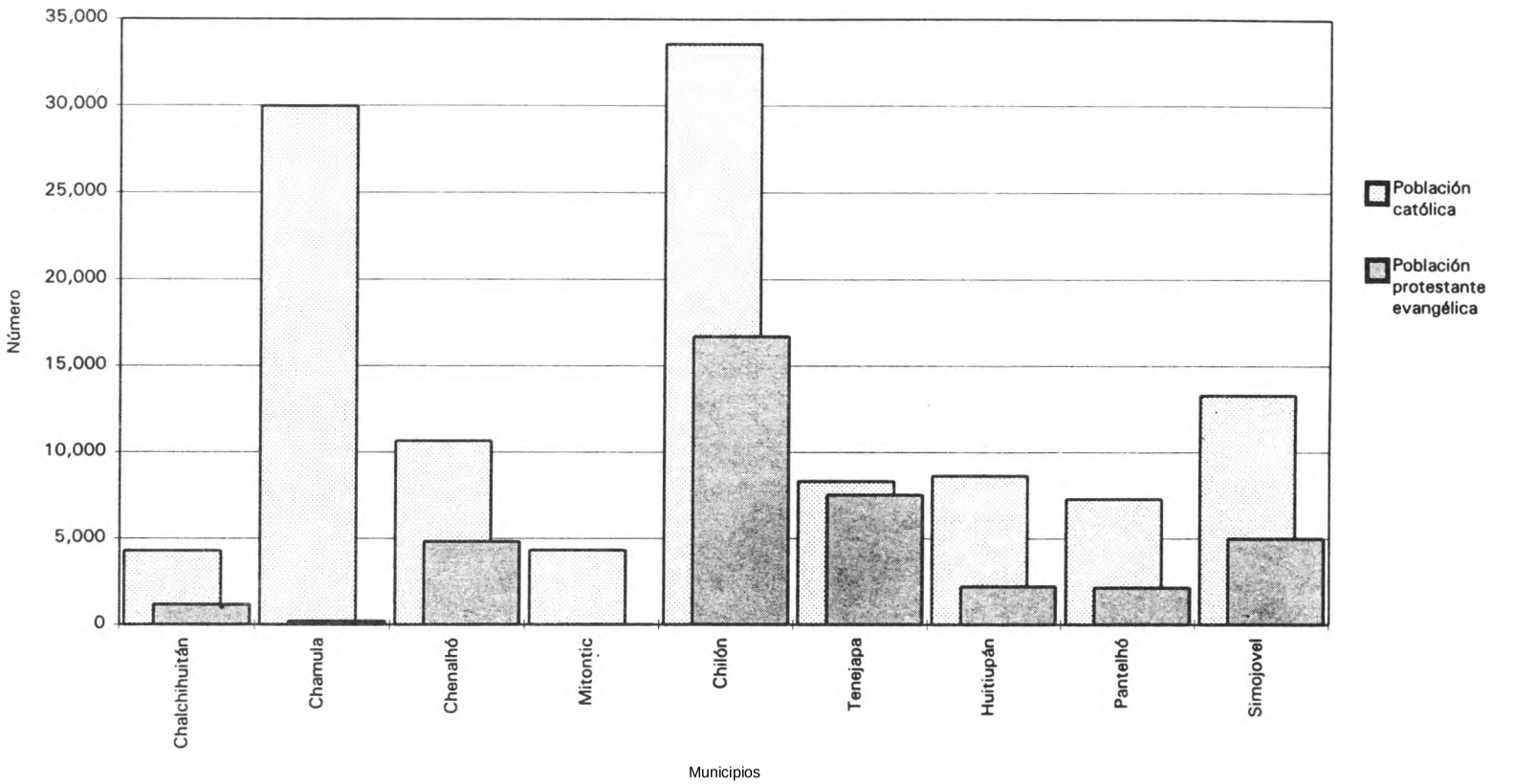
Las relaciones sociales entre las comunidades de la región A, y entre éstas y otros grupos sociales, se establecen en diversos niveles, pero, en la vida cotidiana, uno de los principales es el comercial. Mediante su estudio, es *posible obtener un indicador de los grados de solidaridad y cohesión intercomunales así como de los que se establecen entre las comunidades y espacios socioeconómicos más amplios.* Las relaciones comerciales pueden analizarse en los *mercados comunales* que se instalan durante uno o dos días en alguna comunidad de la región y por medio de la compleja red del comercio que vincula a las comunidades con la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

Una parte importante de la producción indígena, sobre todo de frutas y verduras, se realiza en dichos mercados, y a ellos concurren los productores indígenas con su misérrima producción. Éstos son puntos de venta e intercambio de mercadería diversa, propia de las condiciones climáticas de cada comunidad ubicada en la región. Los indígenas ofrecen pequeñas cantidades de verduras como calabazas, repollo, rábanos; frutas como naranjas, peras, duraznos, limones, guayabas y su cosecha de maíz y frijol. Gran parte de sus transacciones las efectúan mediante el trueque. De esta manera, los indígenas intercambian su magra producción y obtienen una pequeña variedad de productos que complementa su alimentación, sumamente pobre en proteínas. A pesar de la creciente diversificación en la producción por efecto de la intro-

[6] Véase gráficas 4 y 4-A.

Gráfica 4

CARACTERÍSTICAS RELIGIOSAS DE LOS MUNICIPIOS DE LAS REGIONES A Y B



Gráfica 4-A

CARACTERÍSTICAS RELIGIOSAS DE LOS MUNICIPIOS DE LAS REGIONES A Y B

ducción de la horticultura -fenómeno sobre el cual ya hemos hablado- los escasos rendimientos, la falta de recursos económicos y las diferencias climáticas entre las comunidades dan lugar a mercados que, *más que ser expresión de la existencia de un sector comercial indígena en la región, es un medio que permite instaurar un espacio en el cual se intercambian los diferentes productos que se cultivan en cada una de dichas comunidades.*

Sin embargo, la participación de los indígenas chamulas no puede incluirse en el principio general arriba mencionado. En toda la región son ellos *quienes, en conjunto, dominan la actividad comercial* actuando fundamentalmente como intermediarios. En los mercados comunales es fácil identificarlos porque son quienes usualmente ofertan una amplia variedad de productos donde destacan el *posch*[1], la ropa y los utensilios para el hogar. El hecho de que los chamulas se hayan convertido en el grupo comercial e intermediario por excelencia en la región se debe, entre otras razones, a que su comunidad se encuentra situada estratégicamente. Es la más cercana a la ciudad de San Cristóbal, lo que facilita a sus miembros trasladarse a la misma para comprar productos que, posteriormente, pueden revenderse o intercambiarse en comunidades más alejadas.

Las relaciones comerciales entre los indígenas muestran una violencia subyacente y a veces patente. Un ejemplo: una indígena chamula comienza a colocar un puesto de rábanos. En tanto, se le acerca una indígena de Tenejapa ofreciéndole a cambio de los rábanos unas pequeñas naranjas. Discuten la calidad de sus productos respectivos, la chamula le ofrece tres rábanos pequeños y la compradora manifiesta su desacuerdo. Se jalonean los rábanos, las naranjas ya están en poder de la mujer chamula, y la tzeltal no tiene más remedio que tomar los rábanos y, enojada, se va murmurando para sí insultos a la mujer chamula. Éste es uno de los múltiples ejemplos que indica que *los vínculos socioculturales entre los indígenas de las diferentes comunidades han sido ya desplazados por las diferencias entre las mismas.* Es decir, *las relaciones de identidad y cohesión que podrían generar vínculos de reciprocidad casi han desaparecido.* No hay elementos de solidaridad interétnica entre las diferentes comunidades de la región, lo que se manifiesta en las relaciones de intercambio.[8]

[7] Bebida elaborada con base en la fermentación de azúcar, de alto contenido alcohólico y sumamente tóxica. Por lo general, su fabricación ha estado en manos de los chamulas que han controlado económica y políticamente a esta comunidad.

[8] Como mencionaba Aguirre Beltrán con base en los trabajos de Cámara Barbachano y en su propia experiencia: "Las relaciones internas entre las propias comunidades tampoco son cordiales. Tzotziles y tzeltales se encuentran divididos en subgrupos que ocupan un territorio municipal o parte de él [...] Cada municipio se distingue de los restantes por su particular etnocentrismo que lo hace considerarse a sí mismo superior". Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IV: Formas de gobierno indígena,* México, UV/INI/FCE, 1991 (1a. ed., 1953), p. 95.

Después de los días de mercado, es difícil hallar algún comercio en el cual comprar verduras y frutas. La mayor parte de los tendajones sólo venden una limitada variedad de abarrotes. Además, los patrones de asentamiento dispersos y, por tanto, la poca importancia de los núcleos urbanos, determinan que el comercio sea realmente raquítico. Muchos de estos tendajones son en realidad un complemento marginal a otras actividades realizadas por familias indígenas.[9]

Tomar en consideración los mercados comunales sin hacer también referencia a los lazos comerciales que ligan a las comunidades con San Cristóbal de las Casas sería un error ya que en esta ciudad se encuentra el mercado más importante de la región. Además, es uno de los espacios en los cuales la relación entre la población indígena y mestiza se manifiesta claramente. Es aquí donde las relaciones interétnicas dan cuenta de algunos elementos de cohesión y oposición que existen entre los diferentes grupos sociales extracomunales así como de los mecanismos mediante los cuales se reproducen dichas relaciones.

Casi todas las líneas de transporte que comunican a la ciudad de San Cristóbal con las comunidades de la región tienen su estación en las cercanías del mercado. La primera tarea de los indígenas es escabullirse de las "atajadoras". Por ejemplo, en la estación camionera de segunda clase se instala un grupo de mujeres que espera la llegada de los camiones y "combis". Especializándose en el comercio de aves, estas mujeres se arremolinan alrededor de los indígenas y, prácticamente, asaltan a quienes llevan sus aves de corral a vender a la ciudad. Arrebatándoles las aves, las atajadoras negocian precios muy bajos debido a que ya tienen la mercancía en su poder.[10] Por otra parte, los intermediarios interceptan a los indígenas para comprarles sus productos a bajo precio en la plaza cercana al mercado.[11]

Es posible dividir a los comerciantes ubicados en el mercado de San Cristóbal en tres sectores; primero, los *indígenas productores* quienes, sentados en el suelo y en las afueras del mercado, venden una producción que no asciende a más de dos o tres "rejas" e, incluso, solamente a una o dos redes de mecate que no contienen más de diez kilos;[12] en

[9] Véase tabla 5.

[10] El administrador del mercado describe otra forma en que operan las atajadoras: "las inditas están bajando y llegan estas mestizas comerciantes y les arrebatan el pollo o los pollos que traigan y, ante la confusión de la mujer indígena, las mestizas, que son en su mayoría hasta parientes, esconden un pollo pasándoselo discretamente. Así que la indita, en vez de cobrar cuatro pollos, viene cobrando tres, y al precio que estas intermediarias quieran pagar (...) se han vuelto ricas así".

[11] Una vez comprado el producto por el intermediario, el propio vendedor (el indígena) lleva la mercancía a su puesto comercial o al carro que lo transportará a otros centros de distribución. Los zinacantecos son quienes parecen contar con un mayor número de transportes, tanto de pasajeros como de carga, y son quienes envían la producción agrícola y pecuaria de la región A hacia otros centros de consumo como son Tuxtla Gutiérrez, Comitán, Teopisca y Ocosingo.

[12] Los indígenas se sitúan en el sector oriente del mercado. Este sitio es el más concurrido por los intermediarios y las amas de casa de la ciudad, pues ahí los precios son menores que en

segundo lugar, los *comerciantes con "mesa";* es decir, con puesto fijo en el exterior del mercado. En su mayoría indígenas, son denominados despectivamente por los comerciantes mestizos como "indios revestidos". Son habitantes de comunidades cercanas como Chamula y Zinacantán. Todos ellos son conocidos también como revendedores o "acaparadores", apelativo que utilizan los indígenas cuando se refieren a ellos. Compran directamente su producción a los habitantes de la región A para revenderla. Estos indígenas han tratado de impedir, incluso de manera violenta, que quienes provienen de las comunidades comercialicen de forma independiente. Si bien han logrado incrementar sus ingresos, *están lejos de convertirse en acaparadores* debido a lo precario de la oferta y son, en realidad, intermediarios en pequeña escala. Independientemente de la pertenencia a la misma comunidad, *la relación entre productor e intermediario se rige bajo las reglas de cualquier transacción comercial.* Por último, se encuentran los *comerciantes establecidos,* quienes se encuentran ubicados en el interior del mercado y que son, fundamentalmente, mestizos oriundos de la ciudad. Estos comerciantes son surtidos por los intermediarios indígenas que compran directamente a los productores de la región A y por aquellos provenientes de otros lugares de la entidad y del país.

La organización espacial del mercado de San Cristóbal es una expresión de la organización en la región estudiada. La tipología de los vendedores y su relación con el "comercio establecido" es un indicador de la distancia social y expresa el lugar que cada sector ocupa en la estructura social. Además, las relaciones comerciales entre unos y otros muestran, a su vez, aquellas que se han establecido entre los indígenas, y entre éstos y los mestizos.

Fuera de los ámbitos comunales, donde el control político-religioso asociado con el poder económico se encuentra concentrado en pocas manos e impide la movilidad social, una de las estrategias de mejoramiento de las condiciones de vida y, algunas veces, de enriquecimiento, se encuentra en la intermediación y el comercio. Los "indios revestidos" se *han convertido en un eslabón más en la larga cadena de actores que medran con el escaso producto que los indígenas pueden obtener en sus tierras erosionadas y marginales.* Las relaciones que estos agentes comerciales establecen con los indígenas están matizadas por la pertenencia étnica, pero ésta opera en su beneficio. Su conocimiento de *la lengua, de las costumbres locales y de la idiosincrasia de los habitantes de las comunidades es utilizado para implantar relaciones de intercambio sumamente desiguales y desfavorables para el indígena.* Es

otras áreas del mercado. Generalmente los indígenas que encontramos aquí asisten conforme las temporadas de cosecha de los productos que cultivan.

necesario resaltar que esta situación es *facilitada por el común origen étnico que presentan algunos de los intermediarios de la región.* Así, más que ser un elemento de cohesión, *la similitud de características culturales puede ser un factor en beneficio de aquellos que tratan directamente con los indígenas la compra de sus productos.* Por lo demás, la diferencia entre "mestizos" e "indígenas", resultado de siglos de dominación y que los propios indígenas no pocas veces asumen como "natural", *determina que una relación comercial en sí desigual sea reproducida por factores ideológicos.* Si el ostracismo y el desprecio han sido empleados por los mestizos para justificar la explotación y marginación del indígena, a esta situación se le aúna también el empleo de la pertenencia étnica común.

No es casual que entre los comerciantes mestizos y el sector intermediario indígena se hayan suscitado múltiples conflictos de intereses. Antes, la necesidad del indígena operaba de manera inversamente proporcional al precio de sus mercancías: a mayor necesidad, menor era el precio al que se veía obligado a vender su precaria producción. Los comerciantes establecidos se habían acostumbrado a negociar con los indígenas en estos términos. No obstante, la formación de una estructura de intermediación que, respondiendo a sus propios intereses, se interpone en la relación indígena-mestizo, ha generado un cambio sustancial en las relaciones comerciales. Los comerciantes indígenas se han ubicado en medio de la relación entre las comunidades y la ciudad. Ahora, los mercaderes establecidos tienen que negociar con un sector cuya fuerza económica no es despreciable. Su molestia por la existencia de este "grupo de indios revestidos" *(sic)* se debe no solamente a que éstos se han apropiado de una buena parte de sus costumbres y maneras sino a que también se han convertido en un eslabón más en la cadena de comercialización y afectan sus intereses económicos.

La estructura de comercialización de la región B presenta, en algunos casos, características semejantes a las descritas con anterioridad en cuanto a los mercados comunales. Esto es cierto sobre todo para Pantelhó, no obstante que el comercio establecido en este municipio es importante y casi todas las tiendas se encuentran bien surtidas con objetos de uso común, principalmente destinados a la población indígena.[13] Algunos de los indígenas han instalado tiendas en los barrios adyacentes al centro de la plaza de la cabecera municipal; sin embargo, el grueso de la población mestiza compra en las tiendas cercanas a la plaza central, además de que la demanda indígena es mínima, por lo que varias de dichas tiendas han quebrado. En Chilón la estructura de comercialización es diferente debido a su cercanía con Yajalón y, gene-

[13] Se puede encontrar en estas tiendas desde ropa y víveres hasta pequeñas baratijas como anillos, pulseras, aretes, etcétera.

raímente, la población de este lugar se desplaza a este municipio para obtener los productos que necesitan o los adquieren de vendedores ambulantes que recorren las calles ofreciendo sus productos.

Un municipio que, al igual que Chilón, carece de estructura comercial propia es Huitiupán, donde al momento de efectuar el estudio sólo había dos tiendas importantes. A pesar de que los comerciantes consideran que su negocio es bueno, la mayoría de los indígenas tzeltales y Choles se abastecen y venden sus productos en Simojovel, y Huitiupán es solamente un punto intermedio en el trayecto que los indígenas recorren hacia el primero. En Simojovel abundan las pequeñas tiendas que venden productos básicos y que *se han convertido en pequeñas bodegas que acaparan productos como café,*[14] *maíz y plátano.* Muchos comerciantes han prosperado gracias a la intermediación comercial que realizan de la producción cafetalera. Igualmente, estas tiendas compran a los indígenas pequeñas artesanías como morrales, sombreros, etcétera, que posteriormente revenden a otros indígenas. Las tiendas son una mezcla de farmacia, tienda de ropa, almacén de grano, refresquería y cervecería.[15] No es extraño que los comerciantes de Simojovel provengan de fincas o ranchos. Casi disculpándose, explican que aprendieron tzotzil porque sus padres o ellos fueron dueños de tierras y aprendieron la lengua "para manejar a la gente que había en los ranchos".[18] Aparentemente, por el hecho de que la mayor parte de la producción agrícola y pecuaria de la región no se comercializa en la entidad, en Simojovel de Allende no se ha establecido una burguesía comercial con gran poder económico. La ausencia de bodegas de grano o de frigoríficos para la conservación de carne de ganado vacuno es un indicador de lo anterior. Sin embargo, el comercio de abarrotes -cuyo auge ha sido impulsado por el crecimiento de la cabecera municipal- capta la producción de café, maíz y frijol que los indígenas de la región venden en las temporadas de cosecha. El comercio de la zona actúa como intermediario en la comercialización de la producción agrícola de los indígenas de la región.

La escasa producción de los indígenas se vende de manera directa en los mercados municipales, mientras que en el caso de las uniones de

[14] "El fuerte de nosotros es el café, ya que el gobierno no se da abasto y compramos a los campesinos el café que sobra". Comerciante. Simojovel de Allende.

[15] Es importante mencionar el alto costo de los diferentes productos que expenden las tiendas. En términos generales, no se respeta precio oficial alguno y no existe alguna dependencia estatal que regule los precios de las mercancías. Un comerciante explica que: "Aquí existe un comerciante que es el que distribuye todos los productos que los demás comerciantes venden. Él da los productos de mayoreo a precio oficial de venta y, entonces, pues nosotros los tenemos que dar más caros. Después llegan los inspectores y nos multan por andar subiéndole más a los precios, pero no es de nosotros la culpa sino de ese comerciante que tiene billetes y que compra todo, lo trae aquí y lo distribuye". Comerciante. Simojovel de Allende.

[18] Todos los comerciantes de estas tiendas hablan tzotzil porque si no "A veces uno no entiende lo que dicen (los indígenas) y no señalan lo que quieren, sino que se quedan ahí parados nomás diciendo cosas en su lengua". Comerciante. Simojovel de Allende.

productores, sean ejidales o privados, se comercializa a través o con el apoyo de instituciones gubernamentales, o por medio de los acaparadores ubicados en las cabeceras municipales. Aunque los elementos culturales no han dejado de incidir en las relaciones sociales, no tienen las implicaciones que se muestran en la región A debido a que su injerencia en las relaciones de comercialización es menor. Ello no significa que no se encuentren matizadas por la división social y cultural entre indígenas y mestizos, pero debido al mayor peso de las organizaciones productivas indígenas y la incidencia que éstas tienen en las transacciones comerciales importantes, la diferenciación étnica es menos determinante en la organización comercial.[17] La producción del sector agrario y pecuario de Simojovel, Pantelhó y Huitiupán se inserta en la estructura comercial estatal, nacional e, incluso, internacional; sobre todo, por lo que se refiere al café y al ganado.

Identidad y lengua

Las diferencias que se encontraron entre ambas regiones no sólo se expresan en la organización socioeconómica y política sino en aspectos culturales específicos como es el caso de las posiciones y actitudes de sus habitantes hacia aspectos sustanciales de la identidad cultural. Uno de dichos aspectos es el mantenimiento, empleo y aprendizaje de la lengua materna.

En la región A es frecuente que *el aprendizaje y uso de la lengua indígena (tzotzil o tzeltal) se asocie con el mantenimiento de las costumbres tradicionales.* Los indígenas de esta región que fueron entrevistados durante el trabajo de campo manifestaron que era bueno aprender el español para entenderse con quienes no hablan su lengua pero que es indispensable continuar la tradición y hablar el idioma materno.[18] Existe la convicción generalizada de que el uso de la lengua indígena es fundamental en sus relaciones sociales y el mantenimiento de su identidad. Un indígena tzotzil expresa lo anterior de la siguiente manera:

> Es importante que los hijos sigan hablando nuestra lengua porque pueden entenderse con sus tíos y abuelos; para que siga nuestra costumbre y nuestra cultura no se pierda, y a través de la lengua aprendan nuestra tradición y no la olviden.

[17] Véase la tabla 6. Cabe aclarar que en este texto no se expone la situación de las organizaciones indígenas existentes para la producción y comercialización de productos agrícolas. Evidentemente, estas agrupaciones de productores son importantes en cuanto a que inciden en la modificación de las relaciones productivas y comerciales, pero sus formas de organización interna así como sus procedimientos de comercialización escapan a los límites del estudio realizado.

[18] "Me gusta emplear la lengua, porque es una forma de conservar la cultura". Informante indígena tzotzil. Chenalhó.

> Para nosotros lo principal es el respeto a los mayores, a las propiedades y a la gente. Si se pierde el respeto empiezan los problemas y la división de nuestro pueblo, como pasó con los presbiterianos.[19]

Las personas de mayor edad realizan una defensa más enfática de la conservación de la lengua que los jóvenes.

El contexto socioeconómico ha obligado a que se reconozca de la necesidad de aprender el español. Al respecto, un indígena señala:

> Es bueno que los muchachos sepan hablar español cuando se van criando. Ahorita los viejitos no entienden la castilla porque no estudiaron de chicos, no había escuelas antes; de grande no muy se aprende la castilla, muy poco porque se le olvida a uno, ya está viejo. Luego van a la ciudad a vender sus cositas y los pobres señores que le quieren comprar no entienden el tzotzil y no saben cuanto cuesta cada cosa y mejor no compran nada. También es bueno que sepan hablar tzotzil porque es nuestra palabra, para echar cuento, hablar entre nosotros. Pero casi mis hijos han dejado de hablar el tzotzil. Yo les digo que las dos también. Allá en casa siempre hablamos tzotzil. Sabiendo hablar castilla encuentran más su trabajito. El que no sabe hablar castilla no le dan su trabajo porque no entiende, y los patrones no lo quieren porque no saben hablar tzotzil.[20]

Se advierte también que *la asociación entre el hablar la lengua y el ser indígena ha provocado, en algunos casos, el rechazar su empleo.* Como nos expresaba una indígena:

> Yo ya no soy india porque no me visto así y ya no hablo como ellos. Cuando tenga hijos les voy a enseñar que hablen de las dos, el tzotzil les va a servir para cuando hagan sus compras y los días en que viene el mercado puedan tratar con los indios y no les den caro.[21]

Tabla 6
ORGANIZACIONES AGROPECUARIAS Y FORESTALES DE EJIDATARIOS Y COMUNEROS EN LAS REGIONES A Y B

Municipio	*Organizaciones*	*Total de integrantes*
Chalchihuitán	0	0
Chamula	0	0
Chenalhó	13	877
Mitontic	0	0
Tenejapa	2	39
Chilón	15	150
Huitiupán	1	55
Pantellhó	0	0
Simojovel	7	173

Fuente: *VII censo ejidal,* México, INEGI, 1994.

[19] Informante indígena tzotzil. Chenalhó.
[20] Indígena tzeltal. Tenejapa.
[21] Indígena tzotzil. Chenalhó.

Independientemente de la asociación que hagan los propios indígenas entre hablar español y abandonar su condición socioeconómica, lo cierto es que *el aprendizaje del español es esencial para realizar las actividades económicas que permiten la sobrevivencia de los indígenas de la región A.* En efecto, es necesario saber hablar un poco de español para emplearse en las fincas cafetaleras como albañil o, con suerte, en el sector de servicios. Un tzotzil de la comunidad de Mitontic sintetiza lo expuesto y afirma:

> **Es bueno hablar español porque cuando uno sale a otro lado la gente mestiza nos trata muy mal. Cuando hemos ido a Tuxtla con alguna comisión es cuando me ha tocado que me molesten; como vamos así vestidos (traje tradicional con insignias de cargo] como es "el costumbre", la gente luego nos dice "¡que pasó indio!" Yo como si entiendo castilla les contesto: "¡pero también Chiapas!" Entonces se quedan callados porque les contesta uno. Hay otros compañeros que luego van a las ciudades o a las fincas de café y no saben hablar nada de español y es por eso que nadie les entiende y los trata mal la gente mestiza que vive en esos lugares. Como no saben español, pues no saben contestar cuando los insultan. Por eso es bueno saber las dos cosas, hablar la lengua indígena y el español, para salir fuera, que lo entiendan a uno y no lo insulten.[22]**

La necesidad social de hablar español para poder subsistir es innegable. Como se ha visto, en esta región el trabajo migratorio es muy importante y vincula de manera orgánica al indígena de la zona con las zonas cafetaleras de la entidad. La importancia de este proceso migratorio es uno de los factores a tomar en consideración para explicar las transformaciones que con respecto al aprendizaje de la lengua se han suscitado.

Otro fenómeno social que ha incidido en la posición que los indígenas muestran hacia la lengua ha sido el de las migraciones permanentes, ya sea por la búsqueda de mejores condiciones de subsistencia o a raíz de las expulsiones. Un líder evangelista sintetiza el sentir de muchos de los expulsados que se han establecido en San Cristóbal:

> **Todos (los de la colonia] quieren hablar español, no les interesa la educación en lengua nosotros ya sabemos hablar tzotzil [...] ya no estamos tan cerca de Chamula, vamos atrasito de San Cristóbal, ya no somos como en Chamula, ha cambiado nuestra cultura. Deseamos aprender español porque la gente nos insulta.[23]**

Al contrario de lo que podría pensarse, debido a la importancia que tiene para los mismos la población mestiza, los municipios de la región B no necesariamente presentan una población minoritaria que hable lengua indígena, no obstante que la región se caracterizó por la colonización mestiza. La formación de ranchos y fincas tuvo como consecuen-

[22] Síndico municipal tzotzil. Mitontic.
[23] Indígena tzotzil. Colonia Mazariegos, San Cristóbal de las Casas.

cia la expropiación y el desplazamiento o incorporación de las escasas comunidades ahí existentes, y el establecimiento de asentamientos de trabajadores indígenas que migraron a la misma. Pero este proceso no generó *la destrucción o desaparición de elementos culturales como la lengua y ciertas costumbres religiosas en dichos asentamientos.* Debido al aislamiento en que se encuentran en su mayoría, el idioma se ha conservado como un elemento característico de los trabajadores de las fincas y los ejidatarios. No obstante que en algunos de estos municipios la cabecera municipal concentra población mestiza, los indicadores censales tienden a mostrar a esta región con una población indígena mayoritaria. El rápido crecimiento demográfico de las cabeceras municipales, las que han concentrado las actividades comerciales y los servicios, sesga los datos que a nivel municipal se localizan en los censos en cuanto a su población monolingüe y bilingüe.[24] Una de las causas es precisamente las relaciones comerciales. No cabe duda de que la mayoría de los mestizos saben hablar con menor o mayor grado de fluidez alguna lengua indígena y es posible que esto provoque un sesgo en los datos censales provocando que se sobrestime la población indígena sobre la mestiza.

En esta región la mujer indígena tiende a presentar una mayor frecuencia de monolingüismo debido a la posición social que ocupa y a las labores que realiza, y por las cuales interactúa con menor frecuencia con el medio mestizo, que es el principal espacio de socialización que obliga al aprendizaje del español. La marginación de la mujer en el medio indígena y los obstáculos que usualmente se le imponen para acceder a la educación -ya que se considera innecesario que la mujer asista a la escuela- inciden en su alto grado de monolingüismo.

La población joven de los municipios de la región B, sobre todo en las cabeceras municipales, muestra una tendencia creciente al abandono de la lengua indígena tanto porque se insertan en un medio social que no emplea su lengua como debido a la influencia del contexto ideológico y cultural. Por ejemplo, cuando un niño hace una travesura o se porta mal se le regaña diciéndole "eres un indio". Sin embargo, habría que mencionar que en Chilón la reivindicación de la educación bilingüe ha tomado matices de lucha política. Un sector de la población indígena ha pugnado y logrado la implantación en la cabecera municipal del sistema bilingüe de enseñanza a pesar de la oposición de la población mestiza que, hasta hace algunos años, había obstaculizado su implantación. Así, la educación bilingüe es, en palabras del director de la escuela, "un triunfo de los tzeltales" que:

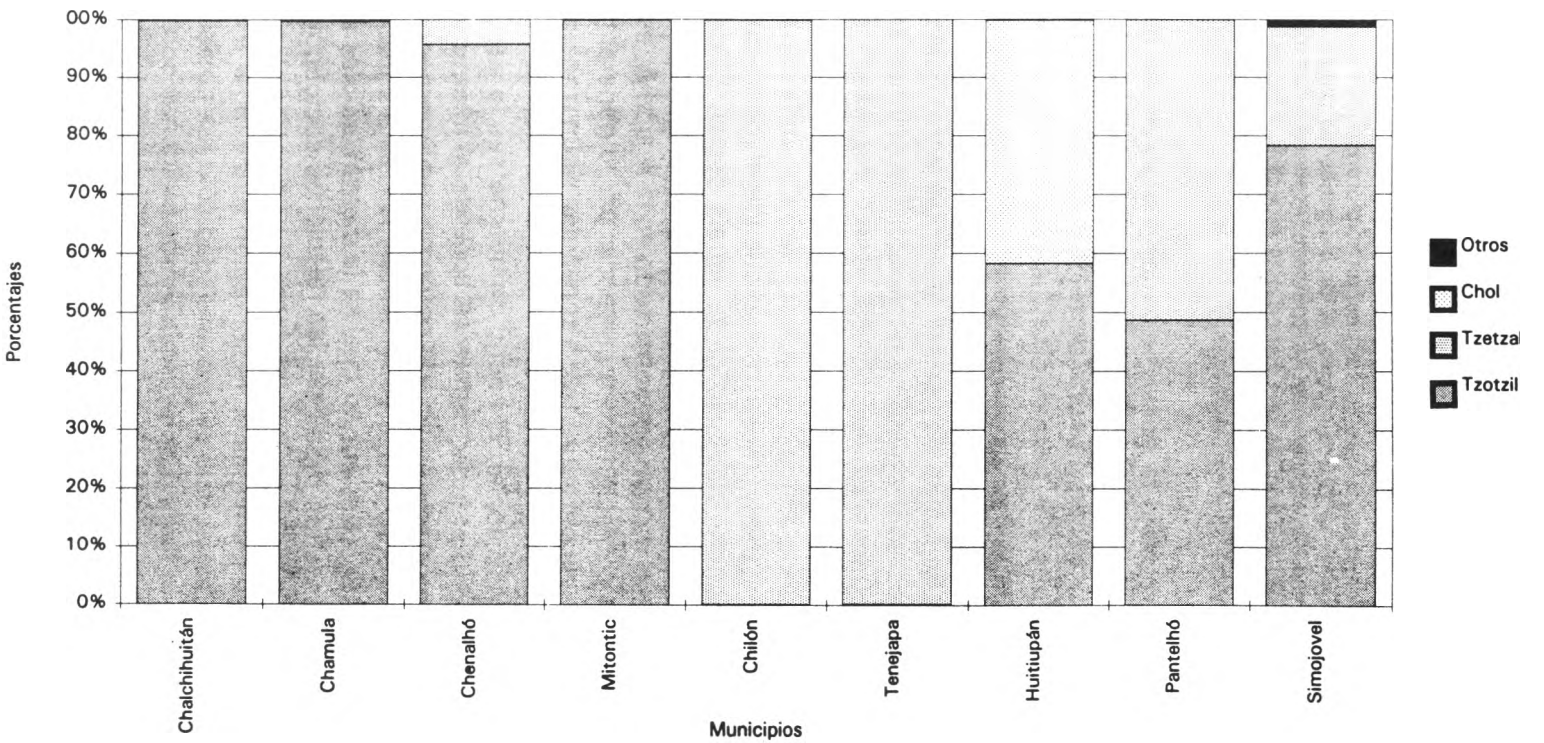
[24] Véase gráfica 5. Un análisis de los datos lingüísticos de las regiones estudiadas con base en el Censo de Población y Vivienda de 1980, puede verse en Héctor Tejera Gaona y Alicia Castellanos Guerrero, *op. cit.*

Gráfica 5

CARACTERÍSTICAS LINGÜÍSTICAS DE LOS MUNICIPIOS DE LAS REGIONES A Y B

Gráfica 5-A

CARACTERÍSTICAS LINGÜÍSTICAS DE LOS MUNICIPIOS DE LAS REGIONES A Y B



unidos lograron la escuela bilingüe después de una lucha encabezada por los padres de familia, por el pueblo tzeltal. Los padres de familia solicitaron que hubiera una escuela para sus hijos. Había problemas en las escuelas que son exclusivamente para los de habla española. No les permitían la entrada a los niños pobres con ropa remendada y cansados. Esto son los indígenas, la clase más baja. Hubo 120 padres de familia que pidieron maestros bilingües. Los señores de la clase media, los mestizos, no querían que hubiera programa bilingüe porque los indígenas con ello van a levantarse o despertar. No quieren que aprendan los niños indígenas porque quieren seguir explotando. No me excluyo, soy hijo de campesino de la misma sangre. A los indígenas les pagan menos. Si los niños aprenden van a protestar y no les conviene. Algunos niños indígenas van a la escuela monolingüe, son los que tienen más recursos. Allá les exigen ir bien vestidos, calzados. Los mestizos pobres mandan sus hijos a la escuela bilingüe. Al llegar a la escuela se dicen indígenas.[25]

Como puede observarse, la posición de los indígenas de las regiones estudiadas con respecto al mantenimiento y aprendizaje de la lengua materna no es homogénea. Por una parte, la asociación entre el mantenimiento de la lengua y la persistencia mediante la misma de sus costumbres, es muy estrecha. Esta posición se observa, sobre todo, en la población de edad avanzada íntimamente ligada con la estructura comunal. Por otra, el hecho de que exista el vínculo entre hablar la lengua y ser identificado como indígena ha generado que quienes se rebelan a esta condición rechacen su empleo y deseen "progresar" mediante el aprendizaje del español. Esta última posición es visible tanto en sectores protestantes como en los que se han integrado más estrechamente a las actividades del medio mestizo, aun cuando el medio continúe ubicándolos en el peldaño más bajo de la escala social. Evidentemente, estas actitudes están también matizadas por el hecho de que para situarse en el mercado de trabajo, sobre todo en la región A, es necesario hablar español. La población joven pretende, por lo general, aprenderlo como un medio que le permitirá tanto conseguir algún trabajo mejor que el de peor, agrícola como para escalar el primer farallón de la escarpada montaña del ascenso social. El hecho de que no sea la escuela sino la finca o la comunidad el lugar donde se aprende el idioma y las pocas posibilidades que existen de hablarlo como no sea laborando o viviendo en ellas identifica -junto con la vestimenta y los rasgos físicos- al indígena en el medio mestizo, con lo cual se le cierran las vías con las que individualmente pretende modificar las relaciones socioeconómicas en que se encuentra inserto.

La existencia de las fincas en la subregión B, dio lugar a un proceso diferente donde la existencia de la comunidad sólo fue posible en estrecha simbiosis con la finca. Los asentamientos indígenas conservaron la lengua materna sin necesidad de aprender el español debido a que la subsistencia no tenía como requisito fundamental su conocimiento. Por

[25] Director de la escuela "Fray Bartolomé de las Casas". Indígena tzeltal. Chilón.

su parte, los peones acasillados ligados a la finca se insertaron lentamente a las corrientes migratorias y, por tanto, el abandono del empleo de la lengua indígena ha sido paulatino pese al creciente predominio económico y político de la población mestiza. A esto se conjunta el hecho de que el sector comercial mestizo se adaptó a las circunstancias y la comunicación se estableció en tzeltal o tzotzil.

Procesos políticos

La cuestión agraria, especialmente las demandas por tierras, ha ocupado un lugar fundamental en las reivindicaciones enarboladas por los indígenas en la región B, donde Simojovel y Huitiupán son un buen ejemplo de la situación que ha imperado. Por su parte, los intentos por desplazar a los caciques -generadas y reproducidas por la política indigenista oficial- son propias de la región A. En Chamula y Chalchihuitán, entre otros, se han generado movimientos indígenas en contra de la estructura caciquil, lo que ha provocado enfrentamientos violentos. Además, los conflictos intercomunales[1] e incluso intracomunales, como son los problemas de linderos y el desalojo de campesinos así como entre la estructura político-religiosa tradicional y la municipal, son un hecho común en dicha región.[2] La paulatina transformación de dicha estructura también ha matizado los movimientos indígenas en la región, donde se viven además confrontaciones derivadas de la reorganización de las relaciones sociopolíticas a partir de la creación de los municipios constitucionales, lo que ha provocado desde hace varias décadas pugnas de poder entre el municipio y el ayuntamiento. En su clásico estudio sobre Chamula, Ricardo Pozas señalaba las contradicciones que desde ese entonces existían ya entre el ayuntamiento constitucional (presidencia municipal) y el ayuntamiento regional, como se denomina a la forma tradicional de gobierno.

Sin embargo, es importante destacar que, en algunos casos, se ha aceptado la validez del derecho consuetudinario, y el poder se ejerce en una simbiosis entre municipio y ayuntamiento con el objeto de evitar mayores problemas.

[1] Una relación de estos conflictos se realiza más adelante.

[2] Estos conflictos datan de muchos años. Recuérdese que ya en su libro ya citado *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas,* Ricardo Pozas se refería ya a los conflictos en esta comunidad debido a la presencia de la autoridad consuetudinaria y la municipal.

Los procesos políticos en la región A

Las bases culturales de la comunidad se encuentran en el impacto colonial sobre sus habitantes. Se instauraron entonces varias instituciones centralizadoras que tuvieron un papel muy importante en su persistencia y resistencia. Los cargos públicos son quizá una de las instituciones más importantes que surgieron en ese entonces. Las "mayordomías", de carácter religioso, y las "regidurías" -ambas introducidas en el siglo XVI- son parte sustancial de dichas instituciones centralizadoras y cuyo pilar son los grupos de ancianos o "principales" que ejercen su influencia en los parajes. En términos políticos, los "mayores", "síndicos", "regidores", "alcaldes" y "gobernadores" así como las subdivisiones internas de estos puestos expresan una jerarquía que, en algunos casos, no es excesivamente diferenciada aunque, especialmente en la discusión y toma de decisiones en cuanto a los problemas comunales se manifiesta la prioridad de algunos cargos sobre otros. Por lo que se refiere a los cargos religiosos, quienes los detentan actúan como intermediarios entre la comunidad y los santos y, además de estar dedicados a su cuidado, tienen la tarea de organizar el ritual religioso. Su jerarquía está relacionada con la importancia del santo bajo su responsabilidad.

Como se sabe, alternándose los cargos políticos y religiosos los indígenas ascienden lentamente en la escala de prestigio social, la que conlleva onerosos gastos materiales. Las designaciones a los cargos están en manos de las jerarquías superiores,[3] quienes pueden elegir a un indígena con el propósito de castigarlo por haberse separado de las normas de la comunidad o, por el contrario, premiarlo por su buen comportamiento.[4]

Pozas indica que la designación al cargo provoca, en el conjunto del barrio al que pertenece el elegido, una organización de las relaciones sociales basadas en la protección donde:

> Cada funcionario controla y protege a un grupo de hombres más o menos numeroso; cuando alguien es nombrado para un puesto, su gente va y le ofrece aguardiente, le lleva regalos, leña y agua para sus servicios y van a trabajar en sus tierras, para estar bien con él, recibir sus favores y defensa en el caso de ser propuesto para algún cargo.[5]

Lo anterior, indica Pozas, es un elemento que dificulta la organización política de los indígenas, ya que genera su subordinación al poder tradi-

[3] Ricardo Pozas, *op. cit.,* p. 22, y Favre, *op. cit.,* pp. 276 y ss.

[4] "La designación de un puesto se presta con frecuencia a vengar alguna mala voluntad y se cometen injusticias dando los cargos a individuos que no tienen recursos económicos; en este caso, los afectados piden prestado maíz, frijol y dinero; cuando terminan su comisión, van generalmente a trabajar a las fincas de café para pagar sus deudas". Pozas, *op. cit.,* P- 23.

[5] Ricardo Pozas, *op. cit.,* tomo II, p. 18.

cional.[8] Sin embargo, en la actualidad dicha subordinación se ha debilitado, tanto porque el sistema de cargos es impugnado constantemente por una fracción cada vez más importante de la población, que quiere desembarazarse de la pesada carga de este sistema y mejorar sus condiciones económicas y, mejor aún, "parecerse a los ladinos", como a la propia reorganización de la estructura política generada por la intervención creciente de los organismos estatales y federales en la vida comunitaria.

En la región A el magisterio ha avanzado paulatinamente en el propósito de controlar el poder político. Dicho avance ha sido facilitado por las políticas de modernización social del Instituto Nacional Indigenista y la Subsecretaría de Asuntos Indígenas del gobierno del estado que han promovido una élite de maestros bilingües ligados a las estructuras partidistas oficiales. Estos maestros, si bien parecen respetar "el costumbre", al mismo tiempo la emplean en su provecho, al erigirse como una nueva estructura de intermediación entre la población indígena y las autoridades estatales y federales. Así, por ejemplo, se observa que en Mitontic y Chenalhó, entre otros, los cargos políticos han sido ocupados por maestros bilingües mientras que en otros, como es el caso de Tenejapa, los maestros bilingües están íntimamente relacionados con la estructura de poder. Un anciano indígena se queja de la situación al considerar que:

> Hay varios maestros en Tenejapa que no están haciendo nada, nomás echan parranda con el presidente. Antier, en el paraje Pocolum, el presidente estaba echando trago, divirtiéndose con los maestros. Ahí estaba también el supervisor, hablando en lengua, diciendo a los maestros que "cualquier campesino que esté en contra del presidente, en contra del municipio, debe ser denunciado para que reciba lo que tiene que recibir". Ahí están los viejitos indígenas, nomás están con miedo mirando.[7]

Otro ejemplo es Chenalhó, donde el control político al igual que en Tenejapa y en otras comunidades está centralizado por los grupos magisteriales.

> Cada vez que se piensa nombrar a un campesino de presidente sucede lo mismo: los maestros amenazan y se ponen de acuerdo con los agentes. Son las manos del presidente. Hacen reunión cada quince días para que no crean en los ancianos. Antes, cuando ocupé la presidencia, estábamos unidos, ahora las divisiones son fuertes [...] Cada autoridad cambia las cosas. Antes los campesinos eran presidentes municipales, ahora son los maestros y ellos ya no creen en la "costumbre".[8]

Los conflictos políticos en esta región parecieran estar, en algunos casos, ubicados en la esfera de la contienda partidaria. Aunque algunas veces se asocia a la misma debido a que los caciques generalmente

[6] Pozas, *op. cit.,* P- 45.
[7] Indígena tzeltal. Tenejapa.
[8] Indígena tzotzil. Chenalhó.

detentan a su vez un puesto en el partido oficial, esto puede confundir al observador en cuanto a las causas de los enfrentamientos. En realidad, la lucha indígena en contra de la dominación caciquil puede expresarse en términos de partidos políticos, al asociarse el poder caciquil con la influencia del PRI, pero la mayor parte de los enfrentamientos no se ubican en este ámbito. Por lo demás, habría que insistir en que la presencia de otros partidos políticos es aún muy débil. En términos generales, las movilizaciones indígenas en contra de las estructuras caciquiles pocas veces se conjuntan con una oposición a la hegemonía del partido oficial. Usualmente, la oposición se expresa a nivel de algunos parajes o barrios. El caso de Chalchihuitán es ilustrativo de esta situación. Es famoso en la región que en 1983 el paraje de Tzacucún desapareció, quemado por un grupo comandado por los caciques. Este paraje, entre otros, se había resistido a continuar dando las continuas cooperaciones que se solicitaban para diferentes quehaceres comunales pero que, en realidad, eran empleadas para el provecho personal de los caciques. Como respuesta a diversos problemas relacionados con linderos de tierras con otro municipio, los caciques solicitaron cooperaciones para resolverlos; sin embargo, debido a la frecuencia y el monto de las mismas, algunos pobladores comenzaron a resistirse a asistir a las asambleas y a cooperar. En un principio, quienes se resistían a dichas cooperaciones y al trabajo gratuito eran expulsados de la comunidad:

> Sólo porque alguien preguntó en qué se gastaban el dinero, lo encarcelaron en San Cristóbal por tres meses y ahora le piden dinero para regresar a su paraje. Otro se murió de hambre y por los golpes que le dieron los caciques. Las juntas las hacen en la cabecera municipal y multan si no llegan o no pagan su cooperación. Hasta a los muchachos y las mujeres les exigen su cuota, si no los expulsan y les quitan sus pertenencias de la tierra, cafetales, milpa, animales. Todo les roban y los fastidian mucho.[9]

Posteriormente, al iniciarse la resistencia organizada de una fracción de la población que se oponía a la explotación que ejercían los caciques, comenzaron los asesinatos y la expulsión violenta de los habitantes de los parajes que se oponían a esta situación. Las causas que iniciaron la resistencia fueron que el principal cacique

> [...] dirigía a todos y los ponía a trabajar sin pagarles. Pedía muchas cooperaciones para que el comisariado de bienes comunales viera el problema de los linderos.[10] La gente se dio cuenta y hubo una división de cuatro comunidades: Tzacucún, Joltealal, Chiquinshulum y Saclum.[11] Ellos ya no querían asistir a las

[9] Informante indígena tzotzil. Chalchihuitán.

[10] Por ejemplo, Chalchihuitán ha tenido conflictos con Chenalhó por 800 hectáreas que, según una resolución presidencial que data de 1980, le pertenecen a Chalchihuitán.

[11] Cabe mencionar que estos parajes se cuentan entre aquellos con mayor número de habitantes después de la cabecera municipal. En conjunto representan actualmente más del 27 por ciento de la población que se encuentra distribuida en 38 parajes de Chalchihuitán.

> reuniones que se hacían aquí, en la cabecera municipal. Esas comunidades se encuentran muy dispersas y alejadas de la cabecera. Venían hombres y mujeres. Se organizaron y ya no quisieron cooperar, ni reunirse ni participar en las actividades que se realizaban en el municipio. Existía un caciquismo.[12]

Igualmente, en Tenejapa algunos de sus cincuenta parajes se han enfrentado a la estructura caciquil, suscitándose expulsiones en varios de ellos. Un expulsado nos relata las razones por las cuales se vio forzado a salir:

> Sí sabemos lo que están haciendo los maestros y el presidente [municipal]. Todavía no podemos incorporarnos a tos parajes y andamos regados por aquí y otros parajes donde sí nos admiten. El presidente dice: "no hay hecho, no hay víctima", pero él da la orden a tos campesinos, nuestros compañeros, que no nos reciban y como el presidente lo dice, la gente lo cree. A mí ya me corrieron, ya me robaron mis cosas, mi despulpadora de café, mi sonido, mi mesa, mis sillas.[13]

A diferencia de Chalchihuitán, en Mitontic los enfrentamientos entre la población y el gobierno municipal y la estructura caciquil no se presentan con la fuerza que se ha descrito. En esta comunidad el control político ha estado en manos de una familia desde los años treinta, cuando comienzan a crearse oficialmente los municipios. Dicha familia decide, por un lado, establecerse en la cabecera municipal por quedar ésta más cerca de sus tierras, lo que la beneficia políticamente; por otro, pretende reunir a todas las autoridades en la recién creada cabecera municipal así como invitar a amigos y parientes a irse a vivir ahí, pero la mayoría rechaza la propuesta porque tiene sus tierras cercanas al paraje de Chalam -el centro de población y comercialización más importante-[14] por lo que, hasta ahora, muy pocos se han trasladado a la cabecera. Sin embargo, las autoridades elegidas son obligadas a vivir en la cabecera municipal. Anteriormente, las autoridades municipales de Mitontic eran mestizas, pero por presión de la población paulatinamente éstas fueron suplidas por indígenas debido a que: "nos trataban muy mal, como animales a veces, por eso ahora se sorprenden de que tengamos cargos políticos".[15]

Al parecer, en Mitontic los conflictos no se han agudizado tanto como en otros lugares aunque se han presentado expulsiones de evangelistas, a causa de que algunos chamulas que arrendaban tierras se han posesionado de ellas. La organización política, como ya se ha dicho, está en manos de una familia, y ésta ha mantenido su hegemonía sin demasiada dificultad, logrando cierta cohesión social a través de la

[12] Secretario de la Presidencia Municipal. Chalchihuitán.

[13] Indígena tzeltal. Tenejapa.

[14] Actualmente, la cabecera municipal tiene un total de 635 habitantes, mientras que en Chalam encontramos 1 220. Incluso Tzoeptic y Chimhucum cuentan con un mayor número de habitantes (796 y 644 respectivamente).

[15] Anciano indígena tzotzil. Mitontic.

defensa de la "tradición". Esto le ha generado el consenso necesario para ejercer el control político. Las alianzas que ha forjado con diversos organismos oficiales como la Confederación Nacional Campesina, entre otros, ha reforzado su influencia.

En esta región pareciera que los indígenas han recuperado o mantenido el control sobre las instituciones jurídico-administrativas. Sin embargo, al realizar un análisis más detenido se comprueba que son los maestros bilingües quienes han paulatinamente acaparado el poder político. La transformación de la estructura política ha generado el desplazamiento de las autoridades tradicionales que anteriormente ocupaban los cargos constitucionales, así como una separación entre dos grupos; el primero, relacionado con el ayuntamiento regional, que se encuentra estrechamente vinculado con la estructura de poder tradicional y que ha perdido fuerza política; el segundo es el municipio, el cual ha sido ocupado por el magisterio. Las pugnas entre ambos han sido una constante y han sido frecuentes los movimientos tradicionales que pugnan por expulsar a los presidentes municipales. Sin embargo, desde hace varios años, la correlación de fuerzas parece haberse modificado en beneficio del magisterio. De todas formas, el gobierno estatal ha apoyado de una forma u otra al sostenimiento de las autoridades tradicionales, las que continúan ejerciendo cierta influencia especialmente en los parajes, aunque ésta haya disminuido paulatinamente.

Habría entonces que hacer una reflexión muy detenida sobre los diferentes matices que adquiere la defensa de la identidad en el contexto de esta región. El empleo de la tradición por caciques y maestros bilingües para consolidar su poder o para acceder al mismo ha sido una constante que obliga a considerar los múltiples usos de lo étnico.

La defensa de las tradiciones y la cultura de los grupos étnicos en la región, ya sea mediante declaraciones o la expulsión de quienes ya no participan de la misma puede sugerir que en las comunidades estudiadas se encontraron mecanismos que podrían catalogarse como de *contraculturación*,[16] o resistencia, es decir, movilizaciones contra la penetración de lo "occidental", "la modernidad", en fin, de la sociedad nacional. Sin embargo, todo parece indicar que, frecuentemente, esta defensa, *más que una resistencia del grupo étnico al impacto de la sociedad nacional en las comunidades, es un mecanismo de defensa de los intereses de un sector que ha empleado ciertos elementos de la etnicidad (trabajo comunal gratuito, cooperaciones monetarias, ritual religioso) como una manera de mantener* e *incrementar su influencia económica y política.* Incluso, como reacción, se observa un proceso inverso; el de una "reaculturación" voluntaria donde los indígenas inte-

[16] **Véase Javier Guerrero,** *op. cit.*

gran y reorganizan nuevos elementos culturales a su cotidianidad. La adscripción al protestantismo y el rechazo a la lengua y las tradiciones son, muchas veces, una reacción a estas condiciones. Además, ante la falta de perspectivas económicas y sociales que implica ser "indio" muchos de los habitantes de la región pretenden superar esta situación mediante, por ejemplo, el uso de ropa mestiza que además de ser el resultado de un problema de tipo económico, por el alto costo de la ropa tradicional, manifiesta en otras ocasiones el deseo de "integrarse" al mundo mestizo que para el indígena aparece más prometedor en términos sociales y económicos que la vida comunitaria actual.

En resumen, los movimientos étnicos de los Altos de Chiapas presentan una larga trayectoria histórica. Las insurrecciones de 1712 y 1869 así lo demuestran. No obstante, dichos movimientos se encuentran ya, en ese entonces, fragmentados. La división de los tzeltales y los tzotziles en pueblos es, quizá, la causa más importante de este hecho. Incluso dentro de lo que ahora son los municipios, la estructura ciánica de los barrios influyó para que los movimientos campesinos fueran combatidos por los propios indígenas de otros barrios, como fue el caso de Chamula en 1 869. Sin embargo, este proceso de división de las comunidades étnicas se conjuga, de manera contradictoria, con un largo proceso de resistencia y lucha activa de los indígenas por sus derechos. Dicha lucha estará fuertemente matizada desde el siglo XVIII por la síntesis religiosa que se genera en la región.

Ante la aparente inmovilidad de la estructura comunal -producto de las instituciones que cohesionan a la misma- y la cristalización de las relaciones que la ligan con la finca, los antropólogos propondrán -como es el caso de Aguirre Beltrán y Pozas- que la única solución para transformar el espacio de relaciones sociales en que se ubica el indígena es su "modernización". Se sostiene que la estructura político-religiosa tradicional y la inserción del indígena en un "sistema de castas" son factores que impiden o inhiben la formación de una "conciencia de clase" a lo que se une el hecho de que las relaciones de explotación ladino-indígena se han imbricado de modo tal que es poco probable que se pueda reorganizar la estructura socioeconómica y política. Pero un aspecto que se deja de lado es, precisamente, *la complementaridad de los procesos que se han consolidado en la región.* En efecto, más allá de los conflictos internos a las comunidades que en algún momento pueden modificar sus relaciones políticas, la cuestión central es que éstas, si bien representan cada vez menos una alternativa viable de sobrevivencia para el conjunto de la población que las habita, sobre todo de aquellas donde la presión sobre la tierra ha llegado a niveles realmente insostenibles, no significa que estén en vías de desaparecer. Por el contrario, precisamente por los procesos migratorios y el arrendamiento de tierras en otras regiones o, en definitiva, la migración permanente

de algunos de sus integrantes, la comunidad se sigue manteniendo. Es cierto que su existencia es precaria pero, insistimos, se han generado las condiciones que le permiten continuar siendo una entidad social hasta cierto punto cohesionada con base en el control político-religioso de sus miembros.

La relación finca-comunidad alteña es complementaria en la medida en que los indígenas que pertenecen a ella difícilmente podrían sobrevivir sin la venta estacional de trabajo, mientras que el mantener a la comunidad en estas condiciones garantiza, a su vez, la existencia de la finca. Por tanto, es viable afirmar que algunas de estas comunidades son una entidad artificial si se les considera de manera aislada. Si bien es verdad que éstas se encuentran socialmente cohesionadas con base en las instituciones centralizadoras, el hecho es que sus posibilidades de sobrevivencia dependen en gran medida de su relación con el mercado de trabajo externo. En este sentido es que finca y comunidad se integran en un mismo sistema donde la "modernización" de las relaciones económicas, sociales y culturales podría atentar contra la situación prevaleciente. Es por ello que los finqueros, entre otros, se oponen a cualquier intento de transformación de las condiciones económicas de las comunidades que pueda disminuir la importancia de los ingresos percibidos por trabajo migratorio, pretendiendo con ello que dichas comunidades continúen siendo los espacios donde se ubica la mano de obra que requieren. Por lo demás, los programas productivos que se han impulsado en la región, al no considerar también vías de comercialización alternativa, lo único que han logrado es beneficiar a los comerciantes intermediarios de la región quienes, al momento de la cosecha, bajan los precios de forma tal que los indígenas no recuperan ni siquiera los costos de producción y frecuentemente quedan endeudados.

La política colonial despojó a los indígenas de la mayor parte de sus tierras de cultivo y con ello garantizó un flujo permanente de trabajadores hacia las propiedades españolas; posteriormente aunque las leyes de amortización hicieron todavía más difícil la situación de las comunidades, el resultado final fue el mismo: los indígenas fueron obligados a laborar en las nuevas haciendas e incluso, al fundarse las fincas cafetaleras, a desplazarse hasta ellas para complementar sus ingresos. Esta situación, que prevalece hasta nuestros días agudizada, además, por el crecimiento demográfico, provocó en el seno de las comunidades un proceso de pulverización de la tenencia de la tierra y el agotamiento de su fertilidad. En consecuencia, no son una alternativa para la subsistencia y en el mejor de los casos, proveen sólo una parte mínima de lo que sus integrantes requieren. Al mismo tiempo, el sistema de cargos ha mantenido a la comunidad en ciertas condiciones de igualdad económica -donde lo que realmente iguala a los miembros de la comunidad es la miseria- que no puede analizarse con base en concepciones románticas

que encuentran en dicho sistema el fundamento de la igualdad social y la armonía comunal e incluso, que postulan una especie de "resistencia cultural" al valorarlo positivamente, lo que no hace más que avalar las condiciones de explotación y miseria de los indígenas.[17] Por lo demás, dicha igualdad no ha sido impedimento para que ciertos grupos se enriquecieran y la organización político-religiosa tradicional, ligada a la estructura comercial, ha sido el camino para el enriquecimiento y la diferenciación.

Esta situación es una carga cada vez más difícil de sobrellevar para los miembros de la comunidad étnica, y como respuesta encontramos una creciente adscripción al protestantismo así como el ascenso de los movimientos en contra de la estructura caciquil. Igualmente, se observan pugnas constantes entre la estructura político-religiosa tradicional y la constitucional. Diversos parajes han comenzado a rebelarse ante la explotación que, por medio de cooperaciones y trabajo gratuito, ejercen sobre ellos las autoridades políticas ligadas con los caciques tradicionales. Sin embargo esta lucha no se ubica en un ámbito donde se pretenda que el regreso al sistema tradicional de gobierno sea una solución. Además, muchas comunidades tienen ahora que enfrentarse tanto con la estructura caciquil y la autoridad tradicional como con la nueva organización política de los municipios donde se han insertado los maestros bilingües. En términos generales, el creciente poder político de los profesores bilingües les ha permitido, al igual que a los caciques de viejo cuño, enriquecerse por medio de las formas de cooperación comunitaria. Por lo demás, se advierten fuertes discordancias entre los caciques tradicionales y las autoridades políticas institucionales. En Chamula, no obstante, la estructura tradicional tiene todavía una fuerza que no es posible encontrar ya en otros municipios donde ésta ha sido ya desplazada, como ocurre, por ejemplo, en Tenejapa.

Los procesos políticos en la región B

En la región B, la lucha por la tierra ha sido la causa principal de las movilizaciones indígenas, la cual, con flujos y reflujos, ha sido una constante en los últimos treinta años. Simojovel y Huitiupán han sido una clara muestra de que las condiciones particulares por las cuales esta lucha se manifestó, corresponden al desarrollo de la estructura agraria en esta región. Las formas particulares de la relación indígena-finca o finca-comunidad no parecen haber dejado otra alternativa a los indígenas que la invasión de tierras. En Huitiupán las tomas de tierras datan

[17] Un ejemplo extremo de esta posición romántica puede verse en José del Val, "Sobre la resistencia cultural", en *México Indígena,* núm. 22, México, INI, 1988.

alrededor de 1977, cuando se muestran las primeras manifestaciones de un conflicto constante que, como respuesta, ha implicado la permanente presencia del ejército federal y la denominada "seguridad pública" (policía estatal). La organización campesina ha impedido hasta cierto punto que la represión se convierta en práctica cotidiana, aunque esto no quiere decir que muchos campesinos no hayan sido golpeados, encarcelados e incluso asesinados por la policía judicial, el ejército y las "guardias blancas". A la toma de tierras en Huitiupán,[18] en la primera mitad de la década de los ochenta, se conjuntó la lucha por el reacomodo de la cabecera municipal y de algunas comunidades en nuevas tierras debido a que el embalse de la presa hidroeléctrica *Itzantun* inundaría el núcleo de población ubicado en la cabecera municipal y sus alrededores. De una organización dirigida en la lucha en contra de los finqueros se generó una más amplia con el propósito de que representara los intereses de los diversos grupos sociales en pugna por las tierras y que permitieran negociar las condiciones de reubicación de todos los pobladores de este municipio. A raíz de lo anterior, las negociaciones con la Comisión Federal de Electricidad pasaron a ocupar un lugar central en las luchas efectuadas por los indígenas del municipio. Otro de los problemas graves que enfrentó el municipio en ese entonces fue que, como consecuencia de los conflictos agrarios, su producción decayó significativamente.

En Chilón la situación política ha sido más compleja que en otros municipios de la región B ya que aquí, además de las pugnas entre finqueros y terratenientes dedicados a la ganadería, estos dos grupos mantienen un frente común en contra de los indígenas tzeltales. Estas pugnas se ubican, frecuentemente, en las luchas por ocupar los principales puestos políticos en el municipio. Las diferencias en cuanto a quiénes deben ser postulados para candidatos y el desconocimiento de los triunfos electorales entre los diferentes grupos ha provocado rupturas en las alianzas entre terratenientes agrícolas y ganaderos.

Como consecuencia de las contradicciones internas entre las diversas fracciones del grupo hegemónico, en los últimos años se han tomado varias veces las oficinas de la presidencia municipal. Los ganaderos de Chilón tradicionalmente han ocupado los puestos de poder político-administrativo, lo que les ha permitido expandirse a costa de las tierras de los indígenas, quienes se han movilizado constantemente en contra de estas expropiaciones de facto y muchas veces con el uso de la fuerza. Sin embargo, los crecientes conflictos los ha obligado a moderar su actuación; por ello, han pretendido que los presidentes municipales tengan un desempeño con cierto consenso, el que ha sido apoyado por

[18] Algunas de las cuales han sido tomadas por los acasillados exigiendo, más que la tierra, mejoras en sus condiciones laborales.

el gobierno estatal mediante una creciente inyección de recursos, fundamentalmente para necesidades como servicios y educación; necesidades que tanto la fracción disidente como los partidos políticos de oposición emplean en sus campañas políticas y que recogen algunas de las demandas de los indígenas de la región.

La oligarquía de Chilón también ha tenido enfrentamientos con la Iglesia debido a la posición que ésta ha adoptado con respecto a la situación en que viven los indígenas. La radicalización de algunos de los integrantes del clero ha sido el motivo principal de dichos enfrentamientos.[19]

A lo anterior, habría que contrastar el alto índice de protestantismo que existe en este municipio, el cual mantiene "tranquilo" a cierto sector del campesinado. No obstante, las invasiones de tierras y las demandas de mejoras salariales por parte de los tzeltales continúan siendo la motivación principal de sus movilizaciones.

Finalmente, por lo que se refiere a Pantelhó, es posible caracterizar a este municipio como en una situación intermedia -aunque se tiene cuidado de no hablar aquí de transición- entre la región A y la región B. En efecto, en este municipio, al igual que en Huitiupán, Simojovel y Chilón, los movimientos campesinos en demanda de tierras y la invasión de las propiedades de los finqueros cafetaleros y ganaderos han seguido un proceso similar a aquel que se puede encontrar en la región B. Pero, al mismo tiempo, la incidencia de la población indígena sobre los procesos políticos de este municipio es muy importante. Un ganadero se queja de esta situación cuando nos dice:

> Hasta hace algunos años la vida política en Pantelhó era tranquila. Desde entonces se origina un movimiento de invasiones de tierras promovido por líderes de fuera, de Simojovel, mismo que ha adquirido manifestaciones muy violentas. Por eso ahora los ganaderos tenemos miedo de que nos maten, o a nuestras familias, y lo que estamos haciendo es vender nuestras tierras e irnos a vivir a otro lado. Lo bueno es que nosotros somos gente de trabajo y donde quiera la podemos hacer.[20]

La radicalización del movimiento indígena que con flujos y reflujos está siempre presente, no solamente se ha expresado en las invasiones de tierras sino que se ha extendido a la lucha por el poder político. Los habitantes de la cabecera municipal han experimentado cómo los indí-

[19] "Nosotros estamos muy en contra de la Iglesia católica de aquí, porque se ha metido en cuestiones políticas que no debería, asesorando y apoyando a los indígenas a tomar tierras y a llamarnos explotadores y millonarios, siendo que también hay mucho indígena millonario. Por eso ya no vamos a misa, porque el padre nos agrede y nos llama ladrones. Ya han sido varias las veces que el pueblo inconforme con esto ha ¡do a la iglesia a quemar santos, pero esto no ha servido de nada pues ha llevado a la gente a un fanatismo tal que ahora sólo hacen lo que dice el padre. En Bachajón, por ejemplo, ya sacaron a todos los ladinos del pueblo y ahora es cien por ciento indígena". Tendero. Chilón.

[20] Ganadero. Pantelhó.

genas tienen cada vez una mayor presencia en las decisiones, aunque para ello hayan tenido que organizarse para defender sus triunfos en el ámbito electoral. Como platica un comerciante de la cabecera municipal:

> Cuando fueron las elecciones todos los indios bajaron con sus machetes al parque gritando que "ya se les había pasado el tiempo a los ladinos y ahora les tocaba a ellos". El presidente municipal logró la presidencia porque su gente de allá arriba, de las otras comunidades, lo apoyaron y como eran mayoría pues los mestizos tuvieron miedo y lo dejaron ser presidente.[21]

Sin embargo, las cosas no han sido fáciles para los presidentes escogidos por los indígenas, ya que debido a presiones políticas han tenido que emplear a mestizos en los diferentes cargos de la presidencia municipal, lo que debilita su capacidad de acción y los desprestigia ante los propios indígenas.

La situación política en la región B muestra diferencias sustanciales con aquella que encontramos en la región A. Destaca el hecho de que los movimientos indígenas se han dirigido a la obtención de tierras y el control de las presidencias municipales, por ejemplo, en Chilón y Pantelhó. La respuesta de la burguesía ha sido similar a la de los caciques, caracterizándose por la represión, aunque las condiciones de lucha han sido completamente distintas ya que la comunidad frecuentemente se encuentra ligada a la finca en términos de que ambas ocupan el mismo espacio territorial. Además, no se encuentra una estructura político-religiosa que haya establecido formas de acumulación ligados a la venta de mercancías relacionadas con la parafernalia religiosa y un control social ligado a un sistema de cargos.

Debido a que Simojovel, Huitiupán y Chilón se encontraban en el siglo pasado casi deshabitados, las comunidades se fundaron en los terrenos de la hacienda. Si bien continúan presentando particularidades culturales, su identidad no se fundamenta en la territorialidad y la adscripción a creencias religiosas sino en *condiciones socioeconómicas similares.* Es por ello que los indígenas y los ladinos pobres se consideran a sí mismos como campesinos y, como tales, se enfrentan tanto a los intentos de los ganaderos por expropiarles sus terrenos -como es el caso de Chilón- como a los latifundistas de Simojovel y Huitiupán, y han demandado tierras para ellos. La lucha frontal contra la estructura latifundista, sustentada en mecanismos de explotación servil en la región, se ha generado con base en la inserción del indígena en el espacio de la finca, a diferencia del complejo marco de relaciones en que se ubican los indígenas de la región A.

[21] Comerciante. Pantelhó.

Identidad y política: los espacios de reproducción étnica

La existencia de *regiones de dominación étnica* no puede explicarse partiendo exclusivamente de concebirlas como espacios sociales aislados e independientes o con historias particulares. Si bien presentan especificidades, su vigencia no se debe a que sean "regiones históricas", "regiones de refugio", producto del "colonialismo interno", etcétera. Sostener lo anterior conlleva el riesgo de interpretar que la estructura colonial o, por lo menos, muchos de sus rasgos, subsisten en las zonas indígenas sin modificarse, reorganizarse y adecuarse a nuevas circunstancias y sin tomar en cuenta que, además, muchos de estos rasgos son de reciente creación. Poner el énfasis en su carácter histórico conlleva una percepción donde los grupos étnicos son reminiscencias de la historia, desconociendo que las comunidades étnicas son *contemporáneas,* actuales y presentes, desplazándolas al ámbito de la "supervivencia". Lo más importante es que una visión como ésta representa un obstáculo para encontrar la respuesta a una pregunta fundamental: ¿cuáles son las redes de relaciones sociales que han permitido sus condiciones de existencia en la actualidad?

Es indudable que las relaciones que se establecieron con las comunidades indígenas a partir del periodo colonial, sustentadas en vínculos comerciales, la aparcería y el baldiaje, implicaron que la mayoría de sus elementos constitutivos se modificaran lentamente. Al respecto, habría que recordar la fuerte resistencia presentada por la burguesía sancristobalense desde el siglo pasado por mantener sus espacios de influencia. Así, a pesar de que el porfiriato incide profundamente en el agro chiapaneco, no lo hace en las comunidades indígenas. En este periodo, a las antiguas haciendas, sustentadas en relaciones semiserviles y de baldiaje, se les aúnan aquellas constituidas a raíz de las inversiones extranjeras. Con estas últimas, se inician los procesos de migración indígena al Soconusco, principalmente, que, a su vez, son en parte impulsadas por despojo de las tierras indígenas, ya sea mediante los deslindes o la simple invasión. Si la disminución de las superficies cultivables en manos de las comunidades es una constante histórica en la mayor parte del estado, el hecho es que las haciendas de la región A no destruyeron *a la comunidad sino que la utilizaron como reservorio de trabajadores.* Como ya hemos visto, desde el siglo pasado, las fincas cafetaleras garantizarán su abasto de trabajadores mediante mecanismos como el endeudamiento y, conjuntamente con el mismo, se inicia el negocio de proporcionar trabajadores a los finqueros por medio del enganchamiento; éste aún existe y es una actividad hasta tal punto reconocida que casi está legislada. La Revolución pasa de lado por el estado y la lenta Reforma Agraria, de hecho, solamente llega a validar jurídicamente lo que ya en muchos casos era un largo proceso de deterioro en cuanto a la tenencia de la tierra comunal.

De esta forma las comunidades indígenas de la región han estado sujetas desde la Colonia a dos fuerzas contradictorias; por una parte, al deterioro de sus condiciones productivas ante la creciente escasez de tierras y la presión demográfica, las que empujan hacia su desintegración; por otra, a la presencia de un sistema político y religioso que cohesiona estrechamente a sus integrantes.[22] Si bien las actividades agrícolas y de pastoreo son efectuadas por unidades familiares, las relaciones de parentesco más allá de la familia nuclear, el territorio común compartido, la adscripción a un determinado barrio y la integración comunal simbolizada en el santo patrón generan una identidad innegable. Por ello, si no hacemos referencia a la existencia de factores de cohesión socioeconómica en sentido estricto se debe al relativo aislamiento de los grupos familiares que se refuerza al considerar el patrón de asentamiento disperso propio de esta región.

La persistencia de las estructuras religiosas tradicionales, a pesar de los conflictos que se han suscitado en diferentes comunidades de la región, quizá se deba a la *correlación entre el territorio y el simbolismo religioso-,* en segundo lugar, debido a que su existencia le ha permitido *convertirse en un negocio de ciertos personajes ligados a la estructura política. Si la resistencia indígena ha sido territorialmente fragmentada, es posible que se deba a que las propias comunidades están* divididas en barrios que, a su vez, se subdividen en parajes, en los cuales se ubican unidades familiares dispersas.

En cuanto a las relaciones intercomunales, la presencia de elementos socioculturales diferenciales y contrastantes entre las comunidades ha generado que cada una de ellas se consolide como una entidad relativamente diferenciada. Este proceso de desintegración de la cohesión étnica se inicia, recordemos, con las congregaciones auspiciadas por las frailes dominicos, lo que fragmentó la identidad india con las consecuencias que se han expresado en los diversos movimientos sociales en la región desde el siglo XVIII.

A nivel cotidiano, uno de los espacios de relación entre diferentes comunidades que muestra los conflictos y la división entre las mismas es el ya descrito en los mercados comunales donde el carácter de las transacciones son una expresión de la carencia de otros vínculos. Los lazos que podrían permitir la reducción de los niveles de oposición y conflicto entre los habitantes de las diferentes comunidades son prácticamente inexistentes.[23]

Los indígenas de la región se han insertado en la estructura productiva de la entidad de manera *extracomunal, y* estas actividades no des-

[22] Aunque dichos lazos adquieren, frecuentemente, un carácter coercitivo.

[23] En efecto, las relaciones de parentesco y compadrazgo son sumamente débiles en los límites extracomunales, debido a la asociación existente entre grupos de parentesco y territorio.

gastan directamente la organización de las comunidades. Por su parte, pese a la diferenciación social interna y la formación de un sector privilegiado ligado a la estructura político-religiosa tradicional que ha erigido su poder con base en el comercio y el transporte, especialmente en Chamula pero no exclusivamente en ella, los indígenas perciben que parte sustancial de sus difíciles condiciones de vida son resultado de causas externas a la comunidad; por ejemplo, los términos del empleo en las fincas y empresas agrícolas de la entidad, en que les son arrendadas tierras y el comercio. Si bien esto es indudablemente cierto, muchos parecen considerar que a dichas causas deben añadirse los sistemas de cargos, la acción de los caciques que controlan los puestos políticos y religiosos, así como los medios de transporte y el comercio. Pero como la dominación intracomunal se ejerce a través de la etnicidad apelando a "el costumbre", es factible entender por qué los conflictos en las comunidades étnicas adquieren matices explosivos sólo en contadas ocasiones.

Dada esta situación, las comunidades no parecen presentar *un proyecto alternativo a los intereses de los grupos económicos y políticos que se desenvuelven en los ámbitos de dicha región y menos aún fuera de éstos.* Por ello, puede concluirse que su *identidad cultural no se contrapone a la reproducción de la estructura socioeconómica y política del estado.* Por el contrario, incluso *acentúa los procesos de explotación globales a los cuales está sujeta la población indígena.* En este sentido, la reproducción social y cultural de las comunidades indígenas es un factor que actúa en beneficio de otros sectores sociales, los que hacen uso de su identidad cultural en la medida en que ésta permite reproducir el sistema de relaciones sociales imbricadas en el funcionamiento de la estructura socioproductiva que fue implantado en la entidad desde el siglo pasado.

Si bien habría que reconocer la importancia de la identidad en la defensa que las comunidades hacen de su territorio y cultura, que ha llevado a la paulatina expulsión de los mestizos y la toma del poder político, lo cierto es que este proceso en sí mismo no parece ser un elemento que transforme sustancialmente las condiciones que mantienen a los indígenas en la miseria y facilitan su explotación.

La organización socioeconómica y cultural de la región ha generado un entrelazamiento de los intereses de los finqueros y ganaderos con los caciques indígenas; para los primeros, *cualquier intento de modificar las condiciones socioeconómicas de las comunidades puede atentar contra la expulsión de trabajadores y su migración estacional* y en consecuencia se oponen a cualquier proyecto productivo dirigido al mejoramiento de las condiciones económicas de los indígenas; por su parte, los segundos son los beneficiarios de la estructura político-religiosa tradicional y expolian mediante el comercio, la estructura de "cargos" y

las fiestas religiosas los ingresos de los indígenas que se emplean en las fincas cafetaleras, lo que a su vez los mantiene en la miseria. Se produce entonces un círculo vicioso donde los indígenas para subsistir y además soportar los gastos que implica seguir "el costumbre", se ven obligados a retornar a las fincas cerrándose, de esta forma, el circuito que sujeta al indígena en una constante lucha por sobrevivir. Así, tanto por su identidad como por ser productores en condiciones sumamente desventajosas, los indígenas de la región están sometidos a procesos que contribuyen a la permanencia de relaciones de explotación de las que, hasta el momento, no han logrado desembarazarse.

Las acciones de los caciques caracterizadas por las expulsiones en las comunidades, el despojo de las tierras a los indígenas, la obligación de participar en el sistema de cargos, la venta de alcohol para las festividades e incluso de refrescos embotellados como Coca-Cola (que ahora se considera bebida ritual, lo que se explica al tomar en cuenta que uno de los caciques de Chamula tiene la concesión exclusiva de venta de este refresco) son una de las causas más significativas en el aumento del número de conversos religiosos. El incremento en el número de evangélicos y protestantes parece ser tanto *una respuesta en contra de la opresión social que tiñe el conjunto de las relaciones sociales en las comunidades como una esperanza basada en la promesa de un futuro mejor.* En este sentido, no hay que dejar de tomar en cuenta los enunciados milenaristas del fin del mundo y la salvación de los justos y creyentes, al evaluar las posibles respuestas de los indígenas a sus condiciones actuales.

A la conversión religiosa de sectores importantes de la población indígena de la región se añaden las movilizaciones producto de las transformaciones en la estructura política, donde la ruptura entre organización política tradicional y autoridades municipales es cada vez más profunda. Los maestros bilingües son figuras centrales en este proceso aunque, a su vez, se están convirtiendo en caciques de nuevo cuño. Ahora, algunas comunidades de la región tienen que enfrentar también a estos nuevos agentes de la modernidad y el progreso.

Es muy probable que las "apariciones" y las *cajitas parlantes* hagan oír nuevamente su voz algún día, pero ahora no sólo en contra de la sociedad ladina sino de los caciques insertos en la organización comunal. En ese momento, los indígenas volverán a tomar las riendas de su futuro.

Se advierte que desde el periodo colonial, la comunidad fue organizada como productora y reproductora de trabajadores. Para ello, se instauró una organización que facilitó la contratación de los indígenas de las comunidades alteñas y su traslado hacia las regiones de la meseta central y el Soconusco. La congregación de la población indígena de los Altos en pueblos y la reestructuración de la organización sociopolítica tuvieron un papel fundamental en el establecimiento de una estructura

socioproductiva que impedía, por una parte, la subsistencia de los habitantes de la misma debido a la baja productividad de las tierras, obligando a los habitantes de la región a emplearse como peones; y por otra, la estratificación económica a su interior.

La comunidad se convirtió en una entidad íntimamente ligada al funcionamiento del sector agrario chiapaneco y en un motor de su crecimiento donde sus características culturales actuaron como factor importante en su reproducción y sostenimiento. En este sentido, muchos de los complejos culturales de estas comunidades (lengua, religión, etcétera) permanecieron a raíz de la resistencia pasiva o activa -que, en la actualidad, está íntimamente ligada a los grupos de poder económico y político internos- al cambio social. El sustento de dicha resistencia radica en que *la pérdida de las costumbres o tradiciones -factor fundamental de la identidad- ocasiona la destrucción de la organización comunitaria.* No obstante, el hecho es que dichos complejos culturales no *fueron ni han sido contradictorios con la reproducción de las relaciones socioeconómicas y políticas que se han implantado en el sector agrario de la entidad.* Por el contrario, han permitido la existencia de organizaciones sociales fragmentadas en comunidades fácilmente explotables debido a su debilidad económica y política, resultado de su inviabilidad productiva y reproductiva que sólo puede mantenerse de manera inestable a partir de la organización de las migraciones temporales de sus miembros. Sin embargo, es necesario insistir en que dicha inviabilidad no es más que el resultado de una organización socioeconómica extrarregional que ha determinado las condiciones en que se reproducen las comunidades de esta región.

No se encuentran indicios de que la organización política y la movilización de los habitantes de esta región modifique, a mediano plazo, las condiciones que los han convertido en sujetos fácilmente explotables. Existen movimientos locales que luchan en contra de la estructura caciquil tradicional y de aquélla formada por los maestros bilingües; sin embargo, la reacción más importante en contra de la estructura económica, política y religiosa tradicional por parte de los indígenas no parece haber sido la transformación de la misma sino que la *expresión más típica ha sido su conversión religiosa al protestantismo, lo* que solamente ha provocado su expulsión. Aunque en el trabajo de campo fue posible hallar que los indígenas protestantes han comenzado a organizarse para regresar a sus comunidades, hasta el momento su actividad política ha sido fragmentada, controlada y mediatizada, y la mayoría se ha asimilado como población marginal al centro urbano más importante de la región -San Cristóbal de las Casas- o ha emigrado a otras regiones para fundar nuevos pueblos.

En síntesis, por lo que se refiere a la región A: a) el sistema socioproductivo regional en que se insertaron las comunidades étnicas

no puso en riesgo su existencia a través del tiempo, aunque éstas también generaron una estructura sociopolítica centralizadora para resistir cualquier posibilidad de cambio; b) la supervivencia de la comunidad se sustentó en una estructura productiva regional en la cual la migración, el arrendamiento y la producción agrícola, no afectaron de manera disolvente y, por el contrario, reprodujeron la organización comunitaria; c) la organización comunitaria se fundamenta, esencialmente, en el territorio y en su representación simbólica (el santo patrón); d) la identidad se sustenta en el territorio y en ciertas manifestaciones culturales y se encuentra, por tanto, determinada y delimitada a los confines geográficos de cada comunidad; e) las relaciones que se manifiestan entre las diferentes comunidades permite afirmar que esta región está compuesta de comunidades que no han encontrado un proyecto político común o una identidad intercomunal que las aglutine, y f) si bien dichas comunidades comparten elementos socioeconómicos, lingüísticos, políticos y culturales más o menos similares, al establecer su identidad a partir del territorio y algunas diferencias en el ritual religioso y el vestido, su percepción como pueblos indios se encuentra fragmentada.

Es por todo lo anterior que la región A constituye una región de dominación étnica ya que es *un espacio social resultado de la presencia de particularidades económicas y culturales configuradas históricamente, pero que a su vez han permitido la reproducción actual de un conjunto de relaciones de explotación y sojusgamiento donde dichas particularidades tienen un lugar central. Esta región ha sido el sustento de relaciones económicas y políticas que rebasan sus contornos y permiten el funcionamiento de una red mucho más amplia de procesos económicos que, a la vez, retroalimentan su existencia diferenciada en términos sociopolíticos y culturales.*

Lo anterior invita a una reflexión sobre la situación actual en las comunidades de los Altos de Chiapas. La discusión de la existencia o no de la democracia al seno de las comunidades indígenas resulta, ante las condiciones que presentan algunas de ellas, de carácter ineludible. Las visiones organicistas que impregnan la visión de la situación de las comunidades indígenas hacen a un lado problemas centrales tales como la relación entre los derechos individuales y colectivos. E1 organicismo, aunado a un supuesto respeto de la diferencia cultural soslaya que, si bien la democracia en el país es necesaria e indispensable, la lucha por la misma será parcial si no se implanta, a su vez, en todos los espacios de la vida social. En este sentido es que considero que existen diversos implícitos en la perspectiva en que frecuentemente se ubica la dinámica social de las comunidades indígenas. Dichos implícitos son, por un lado, que *la cultura comunal es un todo integrado,* haciendo a un lado el carácter contradictorio y fragmentado que la caracteriza y que se expresa en la violencia intracomunitaria y la conversión religiosa; por otro

lado, que la *cultura es estática* y, por lo mismo, se ha mantenido sin cambios y transformaciones sustanciales desde épocas pasadas; por último, que, *a priori,* puede considerarse que la *cultura comunal es democrática,* olvidando así que es resultado de la dominación, la opresión y la injusticia y que, si bien ha generado mecanismos de defensa y resistencia, por sus mismas condiciones no establece prácticas democráticas.[24]

El pluralismo cultural, como una condición de la democracia real, reconoce las diferencias al interior de las culturas que en él participan, pero dicho pluralismo debe ubicarse en el marco de la historia de nuestro país, donde el pueblo mexicano ha luchado por establecer condiciones de justicia e igualdad para todos. La defensa de las diferencias culturales no debe magnificarse a tal grado que genere espacios extralegales y antidemocráticos. No sólo se debe poner el acento en los derechos colectivos sino también rescatar los individuales en el contexto de la scolectividad.[25]

En la región B, la comunidad indígena, como un resultado del quehacer colonial, no fue la tónica dominante y sus escasos habitantes fueron dispersados o asimilados por la estructura hacendaría, convirtiéndose en aparceros y peones baldíos. Aquí se estableció una economía ganadera y de plantación que necesitaba grandes extensiones de tierra para producir; por tanto, se despojó a la comunidad -en los casos en que ésta existía- de sus tierras y sus antiguos dueños fueron absorbidos por la hacienda. Por lo demás, el poder económico y político de los terratenientes frenó el proceso de Reforma Agraria en la región y provocó que, sólo hasta épocas recientes, las reivindicaciones por tierras en esta región se hayan manifestado generalmente de manera violenta y con un éxito relativo.

Independientemente de la permanencia de algunos factores culturales como la lengua y ciertas creencias religiosas la relación directa con los hacendados y finqueros determinó que en esta región la identidad se constituyera con base en relaciones mediadas por la hacienda *en el carácter que como campesinos tenía su labor de aparceros.* Si bien es difícil trazar la génesis de la identidad étnica, lo cierto es que aquí la

[24] Como hemos dicho en otro lugar: "es importante remarcar que la cultura indígena no necesariamente contiene, intrínsecamente, elementos democráticos sino que, siendo resultado de la opresión y la marginación, se ha convertido muchas veces en una expresión de sus propias condiciones de pobreza e injusticia. Son culturas acosadas y, como tales, no crean concepciones y prácticas democráticas, aunque desde luego ofrecen resistencia cultural a sus opresores." Héctor Tejera y Javier Guerrero, "Política de las diferencias", en *México Indígena,* núm. 4, México, INI, enero de 1 990, p. 6.

[25] El reconocimiento del pluralismo cultural y de los derechos de las comunidades o pueblos indígenas en el contexto nacional como entidades políticas -de su autonomía interna, como insistente y justificadamente se ha planteado- no puede eludir el problema de la democracia. Así por ejemplo, si bien Bonfil plantea que la democracia se apuntala en una "mayor participación de todos en las decisiones que a todos conciernen y formas de convivencia que descansen en el respeto absoluto a los derechos individuales y colectivos" no lleva el planteamiento al interior de los espacios comunales. Véase Guillermo Bonfil, "La pluralidad étnica", en *Nexos,* núm. 131, México, noviembre de 1988, pp. 9 y 1 0.

explotación se encontraba perfectamente personificada por el terrateniente que era dueño de los medios y del producto del trabajo, e incluso de la vida y suerte de "sus acasillados". La identidad como campesinos que expresan los indígenas de la región fue configurada por la relación con el finquero, lo que muy probablemente *haya sido un elemento de peso en el surgimiento de las luchas por tierras que se advierten en varios de los municipios de la región.* Habría que agregar que el considerarse como campesino y no indígena supone también una reacción política ante las relaciones de explotación que implica esta última acepción, y la conciencia de ser campesino tuvo, como se ha visto, causas distintas. Además, la diferencia que hacen los indígenas entre "ladinos ricos" y "ladinos pobres" indica que las *diferencias o similitudes se han comenzado a establecer sobre criterios socioeconómicos más que en términos culturales o territoriales.*

Como ya se indicó, los indígenas de esta región tienden a asumirse como campesinos como una forma de defensa ideológica ante el apelativo de indígenas, pero habría que tomar en cuenta que dicha identificación se sustenta también sobre bases que se configuraron fundamentadas en la historia y las condiciones socioproductivas de la región. Así, aunque es posible hallar aparceros tanto en fincas como en ranchos, lo cierto es que los lazos que pueden identificar y cohesionar a los trabajadores agrícolas se relacionan con factores diferentes a los encontrados en la región A. Los vínculos entre los indígenas pueden estar mediados por la finca, el rancho o el ejido; sin embargo, el trabajo agrícola se diferencia solamente por la posesión o renta de la tierra. Por esto, la lucha por la tierra ha adquirido la importancia que se manifiesta en esta zona. *La identidad como campesino tiene un papel crucial en las reivindicaciones enarboladas por sus habitantes,* mismas que abarcan tanto los aspectos productivos como de relación sociocultural con otros sectores sociales. Esta identidad permite que dicha relación sociocultural adquiera un carácter cualitativamente distinto.

A pesar de la existencia de grandes propiedades y, por tanto, de las relaciones de aparcería, el ejido tiene actualmente una mayor presencia en la organización regional. Al ser sujeto de crédito, de apoyo técnico y comercial -sobre todo por el tipo y volúmenes de producción- impulsó la formación de organizaciones de productores. Si bien la comercialización de productos agrícolas continúa estando matizada -para el caso de los productores individuales- por la relación cultural mestizo-indio, ésta se ha modificado sustancialmente a! formarse asociaciones y cooperativas ejidales. La organización productiva y comercial de los indígenas ha puesto barreras a la incidencia de elementos extraeconómicos como es el caso del racismo en las relaciones comerciales y socioculturales.

La configuración regional parece haber sido más bien el resultado del establecimiento de fincas y ranchos debido a que la mayor parte de

los municipios de esta región se encontraban, hasta mediados del siglo pasado, casi despoblados. De esta manera, *la integración de ia población indígena a la estructura socioproductiva de la región no se sustentó en la comunidad sino que fue el resultado de la organización de la finca.*

Debido al proceso histórico particular de Chiapas, donde tradicionalmente la burguesía regional ha tenido gran fuerza económica y política, la Reforma Agraria atravesó la región dejando casi incólume la organización productiva que se había establecido desde el siglo pasado. Así, no obstante el lento proceso de organización política de los peones acasillados, el hecho es que, al no estar ligada la estructura socioproductiva a la comunidad típica de la región A, dicha organización fue posible en la medida en que las relaciones socioproductivas implantadas por la finca no se sustentaban directamente en aquéllas propias a la organización comunitaria. Por tanto, es posible encontrar que las demandas y movilizaciones por tierras surgieron en un ámbito en el que participaron de manera conjunta habitantes de distintos municipios. En este sentido, las demandas que unificaron los movimientos fueron resultado de condiciones que no se encontraban matizadas por el complejo conjunto de características socioculturales y políticas propio a las comunidades indígenas. En ésta se pueden encontrar los siguientes elementos: a) el sistema socioproductivo que se implantó en la región desplazó o asimiló a la comunidad; b) los factores de identidad y cohesión socioétnica se generaron, históricamente, con base en la relación productor-finca; c) los elementos de cohesión socioétnica, que históricamente se formaron, surgieron de la actividad y las condiciones en que se organizó la producción agrícola y no de elementos comunitarios como el parentesco, el territorio y la religión que, aun cuando tienen una presencia innegable, no parecen determinar al conjunto de relaciones entre los diversos sectores sociales, y d) si bien los indígenas de la región presentan una serie de características culturales diferenciales y una identidad singular, ésta se fundamenta más en relaciones económicas y políticas.

Esta región *no* puede definirse como una región de dominación étnica, pero ello no significa que las movilizaciones que se han suscitado en ella estén desprovistas de una serie de elementos culturales; por el contrario, las luchas políticas de los indígenas están matizadas por los códigos culturales que se han generado en su historia y práctica cotidiana. No son luchas a partir de condiciones "objetivas", sino de procesos histórico-culturales específicos que se traducen en cotidianidades vividas, de desigualdades, despojo y miseria, y de cuya percepción han surgido sus respuestas políticas.

La cultura conforma identidades que al expresarse políticamente manifiestan las vivencias y aspiraciones de los sujetos sociales que, de esta forma, van constituyendo diversos proyectos y ordenamientos de la vida social con base en las cuales construyen su futuro.

Identidad, formación regional y conflicto político en Chiapas —con una tirada de un mil ejemplares— se terminó de imprimir, en noviembre de 1997, en los talleres gráficos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, ubicados en av. Tláhuac 3428, col. Los Reyes Culhuacán, CP 09800, México, D.F.

En la impresión, a cargo de Antonio Rosales Huidobro, se utilizó papel bond ahuesado de 36 kg para interiores y couché mate de 210 g para portada.

Foto de portada: Guillermo Kahlo, *San Cristóbal: Indígenas...,* San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1905. Positivo original (27.5 x 35.2 cm) plata sobre gelatina.

Producción: Coordinación Nacional de Difusión/Dirección de Pubíicaciones/Cuidado de edición: Adriana Rangel.

El propósito principal de este libro es presentar las causas y características de los conflictos políticos en dos regiones étnicas de Chiapas. Retomando acontecimientos centrales de la historia de esta entidad, y sustentándose en la investigación antropológica en el terreno, el autor delimita dos regiones con manifestaciones socioeconómicas, culturales y políticas diferenciadas. Estas regiones serán el espacio de reflexión para explicar tanto los complejos procesos socioculturales que forman las identidades étnicas, como el papel de dichas identidades en la formación de organizaciones y movimientos sociales indígenas.

Con base en el estudio de lo que define como una *región de dominación étnica,* el autor nos ofrece, entre otras, una explicación novedosa sobre los conflictos políticos y religiosos en los Altos de Chiapas, y un panorama de las complejas redes sociopolíticas y religiosas en que están inmersas las comunidades tzotziles, tzeltales y Choles de las regiones estudiadas. También nos muestra cómo un intrincado conjunto de fuerzas socioeconómicas, culturales y políticas mantiene a sus integrantes en sus condiciones actuales de miseria y desigualdad. Además, nos advierte sobre el peligro de que, en este contexto, las reivindicaciones culturales puedan ser, eventualmente, empleadas por grupos o sectores indígenas-generalmente ligados a estructuras político-religiosas tradicionales-con el propósito de defender espacios de poder y privilegios, en detrimento de los intereses colectivos de las comunidades indígenas.

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES CENTRO DE INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS DE
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA MESOAMÉRICA Y EL ESTADO DE CHIAPAS-UNAM